265.3135
G277

Class 265.3135 G277 Book
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
:LEIPZIG:

Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften

von

Dr. theol. Josef Geiselmann
Privatdozent an der Universität Tübingen

Paderborn
Verlag von Ferdinand Schöningh
1926

Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften

von

Dr. theol. Josef Geiselmann
Privatdozent an der Universität Tübingen

Paderborn
Verlag von Ferdinand Schöningh
1926

265.3138
Q277
80197

Alle Rechte vorbehalten.

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Imprimatur. Paderbornae, d. 21. m. Januarii 1926. Vicarius Generalis. Rosenberg.

Meinem verehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. Karl Adam

in Dankbarkeit

gewidmet

XV/145

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/studienzufruhmit0000unse

Vorwort.

Diese Studien sind herausgewachsen aus der Beschäftigung des Verfassers mit der Eucharistielehre der Vorscholastik. Den Niederschlag der kritisch sichtenden Bearbeitung der Quellen, die für die Zeichnung der Entwicklung der eucharistischen Probleme der Vorscholastik vonnöten waren, darstellend möchten diese Untersuchungen eine Ergänzung zu der größeren Arbeit des Verfassers über die Eucharistielehre der Vorscholastik sein [1]).

Mit der dritten Abhandlung (über Ps. Alkuins Confessio) glaube ich das in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1924, S. 272 ff. Dargelegte erweitert und vertieft zu haben.

Wenn nun auch der Zweck der Arbeit zunächst ein literar-kritischer ist, so brachten diese Untersuchungen doch auch weitere Einblicke in die eucharistische Problematik vor allem des antiberengarischen Metabolismus.

Wie bei der größeren Arbeit, so verdanke ich auch bei dieser Studie manche Hinweise meinem verehrten Lehrer Herrn Prof. Dr. K. Adam sowie Herrn Geheimrat Prälat Prof. Dr. Alb. Ehrhard.

Zu Dank verpflichtet bin ich endlich Herrn Repetent W. Sedlmeier, der sich mit mir in die Korrektur der Druckbogen teilte.

Tübingen, Weihnachten 1925.

Dr. Josef Geiselmann.

---

1) J. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forschungen z. christl. Lit. und Dg. Bd. XV, Heft 1—3), Paderborn 1926. Im folgenden wird die Arbeit zitiert mit: EV.

Inhalt.

Seite

Vorwort 5
Einleitung 7

I.

Haymos Traktat De corpore et sanguine Domini 9

II.

Der Brief des Ratherius von Verona an Patrik 37

III.

Ps.-Alkuins Confessio Fidei pars IV de corpore et sanguine Domini 51
Schluß 96

Einleitung.

Auf dem vierten Laterankonzil 1215 hat die eucharistische Verwandlungslehre ihre dogmatische Formulierung im Sinne der Transsubstantiation gefunden. Cap. I. De fide catholica bestimmt: In qua [sc. ecclesia] idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina. (Denzinger-Bannwart[12] n. 430.)

Damit hat das geschichtliche Werden der eucharistischen Wandlungstheologie im Mittelalter einen gewissen Abschluß gefunden.

Die Entwicklung des ambrosianischen Metabolismus zur Transsubstantionslehre ist ein Werk der frühscholastischen, speziell der im Kampf mit Berengar stehenden Theologie. In der Arbeit über die Eucharistielehre der Vorscholastik habe ich versucht, die Entwicklung des Abendmahlsproblems innerhalb der frühmittelalterlichen Theologie darzulegen und die Eigenart der jeweiligen Sakramentstheologie in ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu erfassen.

So konnten bestimmte Anschauungen und terminologische Prägungen (z. B. der Gedanke der Selbstsymbols und der ihm entsprechende Terminus signum sui ipsius vgl. EV. S. 350; 372 f.; 394) als aus einer ganz spezifischen Fragestellung geboren erkannt werden zumal bei der berengarschen bzw. der antiberengarschen Theologie.

So viel dürfte feststehen: Die an Berengar sich knüpfende Auseinandersetzung über die nähere Art des Wandlungsvorgangs, über die Begründung der realen Gegenwart des Herrnleibs, sowie über ihre formale und speziell terminologische Bestimmung bedeutet einen entscheidenden Schritt hin zu der lehramtlichen Aufstellung, wie sie im Lateranense IV. vorliegt.

Von der Aufhellung dessen her, was die berengarsche und antiberengarsche Abendmahlslehre an Charakteristischem gezeitigt hatte, gewinnen wir nun einen Maßstab für das, was die berengarsche Periode gegenüber den vorausgehenden Jahrhunderten des Frühmittelalters an Neuem gebracht hat.

Die kritische Untersuchung des älteren Schrifttums im Lichte der berengarschen Abendmahlskontroverse führt nun aber zu dem Resultate, daß Traktate, denen bisher für die Geschichte der frühmittelalterlichen Eucharistielehre und speziell der Verwandlungslehre entscheidende Bedeutung zugemessen wurde, der berengarschen Periode zuzuweisen sind.

Die vorliegende Untersuchung glaubt dies von drei bisher dem neunten, dem zehnten und dem ausgehenden achten Jahrhundert zugewiesenen Traktaten nachweisen zu können.

Es handelt sich:

I. um das dem Haymo von Halberstadt († 853) zugeschriebene Eucharistiefragment De corpore et sanguine Domini,

II. um den Brief des Rather von Verona († 974) an Patrik,

III. um die Alkuin († 804) zugeschriebene Confessio fidei pars IV De corpore et sanguine Domini.

I.

Haymos Traktat De corpore et sanguine Domini.

A. Das Problem.

Der literarische Nachlaß, der unter dem Namen Haymo vereinigt ist, bedarf in seiner Gesamtheit der kritischen Untersuchung. Während Bähr [1]) (Geschichte der römischen Literatur im Karoling. Zeitalter. Karlsruhe 1840, S. 527 ff.) Teile seines Kommentars zu den neut. Schriften dem Remigius von Auxerre zuweisen möchte, hält Hauck (Kirchengesch. Deutschl. II 1890, S. 597 A. 3) wegen der Gleichheit in Stil, Methode, Anschauungsweise und zahlreichen Wiederholungen an der Identität des Verfassers fest, sieht in diesem Haymo aber nicht den Halberstädter Bischof, sondern den Hirschauer Abt (seit 1091) [2]). Auf die (brieflichen) Ausstellungen von Dümmler und Traube (Poet. lat. III S. 422 A. 4) hin, die auf vor dem 11. Jh. entstandene Handschriften (Cod. Laud. 37 und Harleianus 3026) hinwiesen, hielt Hauck seine Behauptung wenigstens hinsichtlich des Psalmenkommentars aufrecht (Kirchengesch. Deutschlands [4] III (1906) S. 1043 ff.). S. M. Deutsch dagegen bezeichnet das Problem als offen und läßt die Möglichkeit von Interpolationen zu (P.R.E. [3] VII 348).

---

1) Dieser Ansicht ist auch R. Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne, Paris 1912, S. 187.

2) Hauck stützt seine Behauptung mit dem Hinweis, daß der Autor „das Haus der Crescentier in Rom, die sog. Casa di Rienzi am Ponte Rotto, erbaut am Anfang des XI. Jhs." kennt (a. a. O. 597 A. 3.)

Ward damit überhaupt angezweifelt, ob das unter dem Namen Haymo vereinigte Schrifttum dem Halberstädter Bischof des 9. Jh.s zugewiesen werden könne, so ergab sich nun weiterhin das spezielle Problem, ob das unter seinem Namen gehende Eucharistiefragment mit Grund ihm zugesprochen werden dürfe.

Die älteren Autoren weisen es ihm unbedenklich zu, so Mabillon, Natalis Alexander, Katerkamp, Döllinger, Ritter, Hergenröther, Heinrich[1]). Mit ihnen stimmt überein A. Nägle[2]) und J. Schnitzer[3]). Dagegen zieht Seeberg aus diesen geäußerten Bedenken die Folgerung, daß es für die Darstellung der Eucharistielehre des 9. Jh.s besonders auf diese Ausstellungen Haucks hin nicht mehr verwertet werden könne (Dg.[3] III, 76 A. 1). Kattenbusch äußert seine Zweifel unter dem Eindruck der Kritik Haucks, ohne bestimmt Stellung zu nehmen (Art. Transsubstantiation, P.R.E.[3] XX, 58 f.), während Batiffol an Haymo von Halberstadt trotz Hauck festhält[4]). Ihm stimmt F. Vernet (Dict. de theol. cath. V, 1224) zu.

Für uns ergibt sich nun die Frage: Kann dieses Fragment einem Theologen des 9. Jh.s zugewiesen werden? Die Frage ist um so wichtiger, als mit der Zuweisung des Traktats an den Halberstädter schon im 9. Jh. die Transsubstantiationslehre nicht bloß materiell, sondern auch formell ausgebildet vorläge.

B. Die Eucharistielehre des Fragmentes.

Als Zweck des Sakramentes der Eucharistie bestimmt der Traktat das Heil der gläubigen Seelen, insofern durch dieses

1) Vgl. A. Nägle, Ratramnus und die heilige Eucharistie, Wien 1903, S. 171.

2) A. a. O. S. 171.

3 Berengar von Tours, München 1890, S. 194.

4) Revue du clergé français, LX (1909) S. 540 A. 1.

Sakrament der Glaube in seiner Unversehrtheit bekräftigt und das Verdienst der Gläubigen vermehrt wird[1]). Das Glaubensverdienst gegenüber diesem Sakrament beruht näherhin darin, daß der Glaube das über die sinnliche Wahrnehmung Hinausgehende als wirklich annimmt. Denn ein anderes vermitteln die Sinne des Fleisches, ein anderes der Glaube des Geistes. Die ersteren können nur das, was sie sinnlich wahrnehmen, vermitteln; der letztere dagegen kündet uns vom wirklichen Fleisch und Blute Christi (veram Christi carnem et sanguinem)[2]).

Spricht sich damit unser Traktat für die reale Gegenwart unseres Herrnleibes aus, so trägt er anderseits auch über die Art seiner sakramentalen Vergegenwärtigung eine ganz bestimmte Ansicht vor. Die auf dem Altare liegende Substanz des Brotes und Weines wird durch eine geheimnisvolle Kraft (secreta potestate), durch Gottes gnadentlichen Eingriff (Deo hoc operante divina gratia) vermittelst des Geheimnisses der priesterlichen Danksagung (per mysterium sacerdotis et gratiarum actionen) zu Leib und Blut Christi[3]). Die sichtbaren geschöpflichen Dinge werden verwandelt (commutat) in die Substanz des Fleisches und Blutes des Herrn[4]). Ja unser Traktat bestimmt die Art der Verwandlung noch genauer. Die Substanz des Brotes und Weines, d. h. die Natur des Brotes und Weines wird in eine andere Substanz d. h. in Leib und Blut der Substanz nach verwandelt[5]). Die Verwandlung ist demnach keine restlose, sie beschränkt sich vielmehr auf die Substanzen:

1) Mg. 118, 815 C.
2) Mg. 118, 816 D.
3) Mg. 118, 815 C.
4) Mg. 118, 816 C.
5) Substantia illa, panis scilicet et vini, ... id est natura danis et vini substantialiter convertantur in aliam substantiam, id est in carnem et sanguinem, 815 C.

wegen des Ekels der Sakramentsempfänger bleibt bei dem Verwandlungsprozeß der Geschmack und das Aussehen des Elementes zurück[1]). Die Verwandlung ist ein Werk der göttlichen Kraft (per operationem divinae virtutis, 815 C), der göttlichen Allmacht (omnipotentia divinae rationis, 816 C). Eine solche Substanzverwandlung ist ihr möglich; denn diese ist letztlich nichts anderes, denn ein Aendern eines schon Bestehenden. Die Allmacht hat aber ein noch Größeres vollbracht: sie hat das, an dem die Verwandlung vorgenommen wird, aus dem Nichts ins Dasein gerufen (816 C).

Endlich bestimmt das Eucharistiefragment nicht bloß die nähere Art der sakramentalen Vergegenwärtigung, sondern auch die der sakramentalen Gegenwart, näherhin das Verhältnis zwischen dem „geteilten" Sakrament und dem sakramentalen Inhalt. Mag man auch einen noch so kleinen Teil von diesem Sakrament genießen, so empfängt man doch den Leib Christi und zwar nicht in Teilen zerlegt, sondern gänzlich unversehrt[2]). Denn auch das Weizenkorn, das in die Erde kommt, abstirbt und in vielfältiger Frucht wiederaufsteht, ist notwendig ganz in den einzelnen von ihm hervorgebrachten Körnern. Das ist nicht anders denkbar. Denn eine so weitgehende Teilung des Kornes ist unmöglich, daß aus den einzelnen Teilen je ein solches ganzes Korn gebildet würde[3]). Aus diesem angeführten Gleichnis läßt sich

1) In quo quidem Christi corpore et sanguine propter sumentium horrorem sapor panis et vini remanet et figura substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa, 816 C.

2) Quantulumcunque sumere videatur de hoc sacramento corpus Christi non per partes divisum et separatum, sed omnino integrum accipere, 817 C.

3) Granum tritici in terram proiectum et mortuum, iterum resurgens in fructus multiplicationem, totum esse necesse est in singulis granis ab eo progenitis. Hoc nisi ratione teneamus, quid fieri posset

schließen, daß nach unserem Traktat auch in den einzelnen Teilen des Sakramentes der ganze Herrnleib objektiv gegenwärtig gedacht ist.

Schließlich erörtert der Traktat auch noch die „Zeichen"-bedeutung des Sakramentes. Das konsekrierte Brot und der Kelch werden Zeichen (signa) genannt. Eine solche Zeichenfunktion kann sich aber nicht auf Leib und Blut des Herrn beziehen, wie einige irrtümlich annahmen; denn dann (wenn sie „Zeichen" wären) wären sie nicht mehr Leib und Blut des Herrn. Denn das, zu dem ein Zeichen in Beziehung steht, kann nicht (selbst) Zeichen sein und kein Ding kann Zeichen seiner selbst sein, sondern muß notwendig Zeichen eines andern sein. Leib und Blut Christi können darum „Sakramente" d. h. Zeichen nicht ihrer selbst sein, sondern nur „Zeichen" mit Bezug auf die sakramentalen Empfänger und dies in doppelter Hinsicht. Das Brot, durch die Konsekration zum Leibe Christi geworden, wird einmal aus vielen Körnern zu Einem Brot; der Trank, durch die Konsekration zum Herrnblute geworden, wird aus vielen Trauben zu Einem Trank. Das ist ein „Zeichen" dafür, daß alle würdigen Empfänger dieses Sakramentes aus vielen (einzelnen) zu Einem Leibe Christi werden. Ihre zweite Zeichenfunktion besteht darin, daß im sakramentalen Genuß der Herrnleib und das Herrnblut uns einverleibt und mit uns vereinigt wird (nobis incorporari videtur et uniri, 817 B); dieser körperliche und zeitliche Genuß und diese Einverleibung des Herrnleibes und Herrnblutes ist „Zeichen" jener geistigen und ewigen Schau, durch die wir ihm in der Zukunft einverleibt und mit ihm vereinigt werden (817 B).

Aus dieser Idee des Sakramentes heraus folgert er für den

---

tanta tamque multis diminutio partium, ut ex singulis partibus illius grani singula formarentur grana, 818 A.

Sakramentsempfänger die gemeinsame Feier des Opfers wie die gemeinsame Teilnahme am Mahl[1]), ferner das Freisein von den peccata criminalia (818 B). Wer mit schweren Sünden belastet zum Herrntisch geht, ist verwerflicher als der Ungläubige; denn besser ist es, den Weg der Wahrheit überhaupt nicht zu kennen, als nach seiner Erkenntnis sich wieder von ihm abzuwenden (II. Petr. II 21)[2]).

C. Die Zeit der Abfassung des Fragmentes.

Welcher Zeit gehört nun dieses Eucharistiefragment an?

1. Um gleich mit dem Schluß des Fragmentes zu beginnen, so stimmt das Eucharistiefragment von Quod si nosmetipsos diiudicaremus an bis zum Schluß mit dem dem Haymo von Halberstadt zugeschriebenen Kommentar zu ep. I ad Corinth. cp. 11 überein. (Vgl. Mg 118, 818 A—C mit Mg 117, 574 f.) Aus der ganzen Ausführung läßt sich zeitlich nichts Bestimmtes festlegen. Sie ist von der paulinischen Idee des Gemeinschaftsmahles her bestimmt und weist insofern eher ins 9. als ins 11. Jh.

2. Einen zweiten Anhaltspunkt für die zeitliche Fixierung unseres Fragmentes bietet die Darlegung des Verhältnisses des Teiles des Sakramentes zum sakramentalen Inhalt. Das Fragment spricht sich durch seinen angefügten Vergleich dahin aus, daß im Teile des Sakramentes der ganze Leib des Herrn objektiv gegenwärtig sei.

Doch läßt sich auch aus dieser Darlegung nichts eindeutig Bestimmtes für die zeitliche Einreihung gewinnen, denn dieses Problem berührt schon die Osterhomilie des Pseudo-Eusebius

1) Itaque fratres mei, convenientes ad manducandum corpus et sanguinem Christi in ecclesia, invicem exspectate, ut multorum oblatio simul celebretur, et omnes communiter ex uno pane communicate; quia illa oblatio unus panis est et communis debet esse omnibus, 818 C.

2) Mg. 118, 818 B.

von Emesa, deren wahrscheinlicher Verfasser Faustus von Riez († um 495) ist. Nach ihr ist ja der Herrnleib sowohl im kleinen Teil, wie im Ganzen. Ein jeder empfängt darum den ganzen Herrnleib [1]). Es kehrt ferner wieder in den fränkischen Sakramentaren, die dem 9. Jh. angehören, in einer Präfation zu domin. V post Theophaniam. Dort ist die Ansicht bestimmt vertreten, daß Christus in den einzelnen Teilen ganz gegenwärtig sei [2]). — Aus dieser Uebereinstimmung unseres Eucharistiefragmentes mit Anschauungen des 9. Jh.s kann jedoch seine Einweisung ins 9. Jh. nicht begründet werden. Denn diese Ansicht kehrt auch in Sakramentaren und bei Theologen wieder, die dem 10. bzw. 11. Jh. angehören. So finden wir dieselbe Theorie in einem dem 10. Jh. angehörenden Sakramentar von Fulda [3]), während

1) Corpus domini sacerdote dispensante tantum est ⟨in⟩ exiguo, quantum esse constat in toto; sicut plenum in universis, ita integrum esse probatur in singulis, nihil minus habent singuli quam universi, totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione accipiunt, Mg. 30, 273.

2) [hostia], quae offertur a plurimis et unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur. Singuli accipiunt Christum dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis. Propterea ipsi, qui sumimus communionem huius sancti panis et calicis, unum in Christi corpus efficimur, Praef. dom. V. p. Theophan., cod. Sangall. 348, S. 77 (ed. K. Mohlberg n. 196); Sakramentar von Angoulême B. N. lat. 816, fol. 13 v (ed. P. Cagin n. [216]); cod. Ottob. 313, fol. 171 (ed. Wilson, S. 260); der Petersburger Kodex Q. v. I. n. 41, fol. 146 r. Letzterer Kodex hat nämlich zu Dom. V. p. Theophan. für die Präfation folgendes Initium: V. D. aeterne Ds. Et tibi hanc immolationis angegeben (A. Stärk, Les manuscripts latins du V^e au XIII^e siècle de Saint Petersbourg, Petersburg 1910, S. 111). Das ist aber eben die Präfation des cod. Sangall. 348.

3) Das Fuldaer Sakramentar nach dem cod. theol. 231 der Universitätsbibliothek zu Göttingen (saec. X. näherhin etwa 975; seine Beschreibung bei Greg. Richter u. Alb. Schönfelder, Sacramentarium

die Gegner Berengars das „Wie“ des Verhältnisses des geteilten „Sakramentes“ zum ungeteilten corpus näherhin darlegen, vor allem Guitmund von Aversa [1]).

Zu einem sicheren Anhaltspunkt führt auch das angeführte Körnergleichnis nicht. Seit Pseudo-Eusebius von Emesa wurde ja dieses Verhältnis des „geteilten“ Sakramentes zum sakramentalen corpus mit dem Hinweis auf das Manna zu begründen gesucht, bei dessen Sammeln es nicht auf die Menge angekommen sei [2]). Das Mannagleichnis kehrt wieder bei Hinkmar von Reims († 882) [3]), während Radbert die Frage, wie ein Gegenstand ein Vielfaches werden könne, löst mit dem Hinweis auf das Wunder der Brotvermehrung [4]). Das in unserem Traktat dagegen angeführte Körnergleichnis hat eine Parallele erst bei einem Theologen des 11. Jh.s, einem der ersten Gegner Berengars, Adelmann von Lüttich, wenn er schreibt: multa grana frumenti ex uno prodeuntia, quamquam id ipsum sint omnia,

Fuldense saec. X., Fulda 1912 [Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei u. Diözese Fulda Heft 9] vgl. auch F. Cabrol, Gregorien [Le Sacramentaire] Dict. d'archéol. VI, 1787) hat als Präfation zu Dom. V post Theophaniam:

Et tibi hanc hostiam offere, quae salutifero et ineffabili divinae gratiae sacramento offertur a plurimis et unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur. Singuli accipiunt Christum dominum et in singulis portionibus est totus. Nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis. Propterea ipsi, qui sumimus communionem huiussancti panis et calicis, unum Christi corpus efficimur. fol. 34. ed. G. Richter u. A. Schönfelder S. 38 f.

1) Vgl. De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia cp. I, Mg. 149, 1434 A; cp. 2, 1450 C. (vgl. EV. S. 389 ff.).

2) Nec qui plus collegerat, habuit amplius, nec qui minus paraverat, reperit minus, eo quod eucharistiae sacra perceptio non in quantitate sed in virtute consistat, Mg. 30, 273.

3) De cav. vit. X, Mg. 125, 927 C.

4) De corpore et sanguine Domini cp. 7, 2, Mg. 120, 1285 B.

debent tamen uni illi quod sunt, tamquam principi, nihil autem ipsum illis[1]). Bei beiden die Ansicht, daß die vielen Körner das Eine sind, aus dem sie hervorgegangen.

Gerade aus letzterem Grunde möchte man geneigt sein, beide Schriften einander zeitlich nahe zu rücken, wenngleich ein zwingender Schluß nicht möglich ist.

Immerhin fände die Art, wie unser Traktat das Problem zu lösen versucht, gerade von der berengarschen Kontroverse her ihre volle Aufhellung. Berengar war es ja, der das Problem, wie sich der Teil des „Sakramentes" zum sakramentalen Inhalt verhalte, den man empfange, ganz im „augustinischen" Sinne löste, wenn er schreibt: Unde beatus Augustinus: intellige, esto scripturae capax, attende, aliud subiici oculis tuis, aliud innui cordi tuo; per partes manducatur Christi corpus in sacramento, et manet integer totus in coelo, manet integer in corde tuo, de sacr. coen. S. 284. Es ist jene Lösung, wie sie Florus von Lyon († 860) in seiner Expositio missae cp. 59 und Hinkmar von Reims fast wörtlich auch schon gegeben haben. Die Lösung gibt uns nicht das objektive Verhältnis des Sakramentsinhaltes (des sakramentalen corpus) zum „Sakrament", sondern das Verhältnis des „geteilten" Sakramentes zu dem, was der Sakramentsempfänger subjektiv erhält. Berengar beruft sich auf „Augustin". Die Stelle findet sich bei Augustin nicht, geht vielmehr auf Beda Venerabilis (735)[2]) zu-

1) Brief an Berengar ed. R. Heurtevent a. a. O. S. 300.

2) Vgl. Beda Venerabilis ad I Cor. cp. 10, 16: Invitavit Dominus servos et praeparavit eis cibum seipsum. Quis audeat manducare Dominum suum? Et tamen ait: Qui manducat me, vivit propter me (Jo. VI 28). Quando Christus manducatur, vita manducatur. Nec occiditur, ut manducetur, sed mortuos vivificat. Quando manducatur reficit, sed non deficit. Non ergo timeamus fratres manducare istum panem, ne forte finiamus illum et postea quod manducemus, non inveniamus. Manducetur Christus. Vivit man-

rück, ist aber ganz augustinisch empfunden. Augustin lehnt ja auch ein Empfangen von „Teilen“ des Herrnleibes ab und weist darauf hin, daß dies deshalb nicht möglich sei, weil der Herr unversehrt (mit dem ganzen Leibe) in den Himmel aufgefahren sei (qui integer ascendere potuit, consumi non potuit, serm. 131, Mg. 38, 729).

Damit verknüpft nun Berengar die Kritik des Wandlungsgedankens und der dadurch bewirkten realen Vergegenwärtigung des Herrnleibes im Sakrament. Im realistischen Metabolismus sieht Berengar in seiner Frühzeit die Ansicht vertreten, daß die Elemente in einen Teil des Herrnleibes verwandelt werden[1]). Später erörtert er die Wandlungsanschauung dialektisch[2]). Sie ist ihm logisch nur unter der Voraussetzung möglich, daß dadurch im Sakrament nur ein Teil der caro gegenwärtig würde, der aber nicht vom Herrnleib stamme.

So war denn dem antiberengarschen Metabolismus das

ducatus, quia resurrexit occisus. Nec quando manducamus partes de illo facimus. Et quidem in sacramento sic fit et norunt fideles, quemadmodum manducent carnem Christi. Unusquisque accipit partem suam. Unde et ipsa gratia partes vocantur. Per partes manducatur et manet integer totus. Per partes manducatur in sacramento et manet integer totus in coelo manet integer totus in corde tuo. Als „Augustinus“zitat führt diese Stelle auch Alger von Lüttich auf (Lib. sentent. ms. lat. 3881 der Biblioth. nation. von Paris fol. 215 c. 16 u. De sacram. corp. et sang. Dom. I 15) ebenso Gratian, c. 58 D. II de cons. u. c. 70 D. II de cons. vgl. auch Herm. Hüffer, Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, Münster 1862, S. 46.

1) Panem et vinum usque ad consecrationem constare in altari, urgente consecratione panem et vinum per corruptionem vel absumptionem sui in particulam carnis Christi sensualiter transire et sanguinis, Brief Berengars an Adelmann von Lüttich, ed. Martène et Durand. IV, 111 C.

2) Simul cum dicis, carnem quae nunc primum in altari fit per generationem subiecti, fideles accipere portiunculam nimi-

Problem aufgegeben, das Verhältnis des Teiles des Sakramentes zum sakramentalen Inhalt (dem Herrnleib) nach seiner gegenständlichen Seite hin darzulegen und ihm damit zusammenhängend die Frage zur Lösung gestellt, wie ein und dasselbe Ding zugleich ein Vielfaches sein könne. Der antiberengarsche Metabolismus löste die Frage zunächst in rein positivem, thetischem Sinne, indem er gegenüber der „augustinischen" Lösung der Frage auf die Lösung des Pseudo-Eusebius von Emesa und der altgallischen Liturgie zurückgriff.

Guitmund von Aversa vertritt Berengar gegenüber die Ansicht, daß im Teil des Sakramentes der ganze Herrnleib objektiv gegenwärtig sei. Er verwahrt sich aber gegen die Meinung, als ob die Anschauung von ihm persönlich ersonnen sei[1]). Er beruft sich vielmehr auf eine Präfation, die beinahe im ganzen lateinischen Erdkreis an einem bestimmten Sonntag zwischen Epiphanie und Septuages gesungen werde[2]) und auf (Pseudo)-Eusebius von Emesa (Faustus von Riez[3]). (Anm. 3 s. S. 19.)

---

rum corporis inducis, non totum corpus Christi, quia incredibile videtur te usque eo potuisse desipere, ut totum Christi corpus nunc posse incipere esse per generationem subiecti putaveris. Si ergo de portiuncula carnis Christi ita asseris, non solum te ipsa veritas deicit, quia et indesecabile est Christi corpus et quantulamcunque particulam carnis nunc primum factam esse per generationem subiecti concesseris, etiam minime de corpore Christi esse concessisti, de sacra coena, ed. A. F. u. F. Th. Fischer, Berlin 1834, S. 130 f.

1) Ne autem me quis existimet hanc sententiam ex meo sensu commentatum, De corpor. et sang. Dom. verit. I 1434 C.

2) Aeterne Deus. Et tibi hanc immolationis hostiam offerre, quae est salutifera et ineffabile divinae gratiae sacramentum, quae offertur a plurimis et unum corpus Christi, sancti Spiritus infusione perficitur. Singuli accipiunt Christum Dominum et in singulis portionibus totus est nec per singulos minuitur sed inte-

Dazu sucht Guitmund auch dialektisch das Problem klarzulegen durch den Vergleich mit dem gedachten und gesprochenen Wort bzw. mit der Gegenwart der Seele im Leibe. Das innere Wort des Geistes, mit dem Laute umkleidet und dadurch zum äußeren Worte geworden, ist ganz im Herzen gegenwärtig und ganz gleichzeitig tausend Menschen wahrnehmbar [1]). Die Seele ist nicht „stückweise" in den einzelnen Gliedern des Leibes, sondern in den einzelnen Teilen ganz und unversehrt enthalten [2]).

Das ist der geistesgeschichtliche Ort, von dem her wohl auch die in unserem Traktat vorgetragene Ansicht am besten zu verstehen ist. Sie fügt sich ungezwungen ein in die

---

grum se praebet in singulis. Propterea ipsi qui sumimus communionem huius sancti panis et calicis, unum corpus Christi efficimur, l. c. 1434 C. Sie stimmt fast wörtlich überein mit der Präfation des Fuldaer Sakramentars zu Domin. V post Theophaniam s. ob. S. 10 A. 3.

3) Eusebius Emissenus [in Wirklichkeit Faustus von Riez] ita dicit: Quod corpus sacerdote dispensante tantum est in exiguo, quantum esse constat in toto, l. c. 1434 D. vgl. Mg. 30, 273.

1) Quotidiano enim experimento cognoscimus, quia intellectus noster, i. e. verbum cordis nostri, cum illum quodammodo voce vestimus, ut qui in corde nostro latens nobis solus cognitus erat per vocem aliis etiam manifestari possit eodem tempore et totus in corde nostro remanet et totus aeque mille hominibus cum assumpta voce sua, quantum in se est, ita apparere potest, ut non solum ipse simul omnium corda collustret, sed aures etiam cunctoram ipsa, qua vestitus est voce, eodem tempore tota et indivisa perstringat, l. c. 1435 B.

2) Ipsam certe animam nostram corpore, quod corrumpitur, aggravatam, non particulatim per singula corporis membra dividi, sed in singulis portionibus totam atque integram contineri, l. c. 1435 C. Dieselben positiven Beweise (Ps.-Eusebius von Emesa und die Präfation, eingeführt mit der Einleitung: Item beatus Ambrosius Dominica V^a post Epiphaniam) und das Beispiel der Gegenwart des Wortes kehren bei Alger von Lüttich, De sacram. corp. et. sang. Domin. I 15 wieder.

Problematik der antiberengarschen Kontroverse und ist von hier aus besehen ein Versuch, der berengarschen Kritik gegenüber die traditionelle Ansicht des realistischen Metabolismus durch das Korngleichnis dialektisch zu stützen. Doch läßt sich von diesem Punkte her die Zeit des Traktates nicht zwingend feststellen.

3. Das Fragment gibt aber nun wenigstens einen Anhaltspunkt, der eine zeitliche Fixierung vor allem zu ermöglichen scheint und zwar an jener Stelle, an der es von Theologen redet, die dem Herrnleib und Herrnblut „Zeichenfunktion" zuschreiben. Ja es kennzeichnet ihren theologischen Standpunkt noch näher. Sie haben Leib und Blut des Herrn als „Zeichen ihrer selbst" eingeführt. Dies bezeichnet unser Traktat als einen Irrtum. Und da er in Präsensform spricht, scheint er zu einem aktuellen Problem Stellung zu nehmen [1]).

Wer sind nun diese Theologen, die den Herrnleib als signum und (noch charakteristischer) als signum sui ipsius bezeichnen? Es dürfte gelingen, sie von der Anwendung des Begriffes signum bzw. signum sui ipsius her, zeitlich genauer zu bestimmen.

Was einmal die Anwendung des Begriffes signum auf das Eucharistiesakrament anlangt, so ist Folgendes zu bemerken.

Während wir im 9. Jh. das Verhältnis vom Sinnlichen am Sakrament zum sakramentalen Inhalt durch die Begriffe figura-veritas umschrieben finden (Radbert, Ratramnus), wird die sinnlich-wahrnehmbare Seite in unserem Traktat

1) Et notandum, quod panis ille sacratus et calix signa dicuntur. Non autem hoc quantum ad carnem Christi et sanguinem accipiendum est: quod tamen quidam errore sensibus carnis omnino dediti, mente caecati stolidissime putant; iam enim corpus Christi et sanguis non essent, 817 A.

mit signum bezeichnet (817 A), und das Sakrament in augustinischem Sinne als sacrum signum definiert[1]). Selbst bei Ratramnus, dem (was die Eucharistielehre betrifft) am meisten im 9. Jh. an Augustin orientierten Theologen, finden wir den Begriff signum nur einmal in einem augustinischen Zitat[2]). Von sich aus verwendet Ratramnus neben figura nur significatio[3]), während er das Verbum significare bzw. signare von der Isidorschen Sakramentsdefinition her selbständig gebraucht[4]).

Es ist nun zwar zuzugeben, daß von hier aus kein weiter Schritt mehr ist zum Gebrauch der genuin augustinischen Definition sacramentum i. e. sacrum signum und zur Bestimmung des „Sakramentes" als signum. Auch ein Theologe des 9. Jh.s konnte, selbst wenn er Metaboliker war, diesen Schritt vollziehen. Anderseits mag aber hervorgehoben sein, daß wir tatsächlich die augustinische Sakramentsbestimmung eben erst durch Lanfrank, angeregt durch Berengar, im Metabolismus eingeführt finden.

Was uns aber unweigerlich ins 11. Jh. hinabweist, das ist der in unserem Traktat verwendete Begriff sui ipsius

---

1) Corpus Christi et sanguis sacramentum dicuntur i. e. sacrum signum, 817 A.

2) Sacramenta illa fuerunt in signis diversa, in re, quae significatur, paria sunt, de corp. cp. 78, Mg. 121, 161 A, ein Zitat aus Aug. tract. 26 in Jo.

3) Nec in eo vel aliqua figura vel aliqua significatio . . . cognoscitur a. a. O. cp. 97, 169 A. Aliud sunt in specie, aliud in significatione cp. 90, 156 A. Veritas definiert er als rei manifesta demonstratio . . . naturalibus significationibus insinuatae a. a. O. cp. 8, 130.

4) Res gesta ita fit, ut aliquid significare intelligatur a. a. O. cp. 45, 146 A vgl. Isidor Etym. VI, 19. Quidquid in aqua de populi corpore significatur, cp. 75, 160 A. Quod si nunc significant, in futuro autem patefacient, cp. 86, 163 A. In pane corpus Christi signatur cp. 96, 168 B.

signum (817 A). Das geschichtliche Werden dieses Begriffes können wir ziemlich genau zeichnen. Guitmund von Aversa erwähnt das Sakrament als signum des mystischen Leibes, der Kirche [1]), eine Auffassung, die auch unser Traktat vertritt (817 A). Die Ansicht dagegen, daß es signum des wirklichen Leibes selbst sei, wird nach Guitmund nicht oder kaum vertreten [2]).

Scotus Eriugena († um 877) tadelt den Realismus, weil nach ihm die sinnlich-wahrnehmbaren Sakramente nichts Höheres andeuten, als sich selbst (nil altius significare praeter se ipsa, expos. sup. ierarch. caelest. Mg. 122, 170 f. [3]). Scotus setzt demnach am Realismus aus, daß er die Bedeutung der Eucharistie in ihrem gegenwärtigen objektiven und sinnlich-wahrnehmbaren Wesensbestande aufgehen lasse und ihre Symbolstellung und damit zusammenhängend ihre Beziehung auf ein außer ihr Existierendes nicht anerkenne. Nicht ist aber in diesen Stellen etwa der Gedanke ausgedrückt, daß die Eucharistie „Selbstzeichen" sei. Vielmehr verdankt der Begriff „sui ipsius signum" bzw. „sui ipsius sacramentum" seine Entstehung erst der Auseinandersetzung mit Berengar († 1088).

Berengar sieht in dem Begriffe signum und den mit ihm verwandten species, similitudo, figura, mysterium, sacramen-

1) Aptissime et rationabiliter sacra oblatio ... corporis domini i. e. ecclesiae ex multis hominibus vel populis velut granis ... contritis compactae dicitur signum, de corp. II Mg. 149, 1460 A.

2) Ipsius vero corporis, quo divinitas salvatoris proprie induta est, apud quempiam auctorem aut nusquam aut vix signum aperte dici reperies, II, 1460 B. Quod si uspiam inveniretur, etiam ipsius corporis, quo Verbum Dei indutum est, (quod tamen nusquam aut vix clare occurrit) sacramentum dici, II, 1460 C.

3) Bzw. visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere, expos. sup. ierarch. cael. Mg. 122, 140 f.

tum Relationsbegriffe, die ihrem Wesen nach die Indentität von Zeichen und Bezeichnetem ausschließen[1]). Das Zeichen ist ihm seinem Wesen nach geringer als das Bezeichnete[2]).

Demgegenüber weist nun Lanfrank in seiner 1069 erschienenen Gegenschrift die Möglichkeit der Indentität von Zeichen und Bezeichneten nach; so bei Christus: der auf dem Emmauswege weitergehende war „Sakrament" des in den Himmel auffahrenden[3]); so auch bei Fleisch und Blut Christi: das sakramentale Fleisch ist Sakrament des historischen Fleisches[4]). Lanfrank prägt dann den Begriff sui ipsius sacramentum[5]). (EV. S. 372 f.)

Gegenüber den erneuten Angriffen Berengars verteidigt nun Guitmund († nach 1095) den Begriff Selbstzeichen und prägt den terminus: sui ipsius sacrum signum[6]). Wohl selten wird man das Werden eines theologischen Terminus besser verfolgen können.

Daß jedoch dieser Begriff auch auf seiten der Metaboliker nicht ganz unwidersprochen hingenommen ward, mag die vorsichtige Art bezeugen, mit der noch Wilhelm v. St. Thierry († vor 1153)[7]) den Begriff einführt. Er will

1) Haec autem vocabula ad aliquid sunt. Nulla vero, quae ad aliquid referuntur, possunt esse id, quod sunt ea, ad quae referuntur, nach Lanfrank de corp. cp. XX Mg. 150, 436 A.

2) Minus est enim signato signum omne, de sacr. coen. 285.

3) Christus ergo est Christi sacramentum, de corp. XIV Mg. 150, 424 B.

4) Caro videlicet carnis et sanguis sacramentum est sanguinis, l. c. cp. XIV, 424.

5) Eadem caro idemque sanguis sui ipsorum sacramenta, XIV, 424 B.

6) Idem igitur Christus sui ipsius est sacrum signum i. e. sacramentum, de corp. II Mg. 149, 1460 D. (EV. S. 394.)

7) Nemo autem novitatis me arguat praesumtorem, quod corpus Christi sacramentum appellem corporis Christi, de sacr. alt. IX Mg. 149, 355 C.

sich damit nicht den Vorwurf des Modernismus holen. Er verteidigt die Realität des Leibes trotz der signifikativen Funktion [1]).

Alger von Lüttich († 1131 oder 1132) wiederholt Lanfrank [2]). Während Gregor von Bergamo († 1146) sich an Lanfranksche Gedanken anlehnend doch mehr Guitmund folgt [3]), wenn er bei Christus und den sakramentalen Realitäten eine Identität von Bezeichnendem und Bezeichnetem feststellt [4]).

Unser Traktat bekämpft nun Anhänger dieser Theorie [5]). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er bestimmte Gegner im Auge hat. Ja vielleicht geht man in der Annahme nicht fehl, daß er speziell Guitmund von Aversa meint. Er verrät wenigstens stilistische Anklänge an ihn.

Das dürfte ihre Gegenüberstellung klar machen.

Haymo, Mg. 118, 817 A	Guitmund de corp. II Mg. 149, 1460 C
nullum signum est illud, cuius est signum, nec res	numquid enim nullum sacramentum est id cuius est

1) Sed materialis caro Christi, cum sit sacramentum illius spiritualis carnis, tamen vere est caro Christi, ibid., 356 C.

2) Eadem caro idemque sanguis Christi sui ipsorum sacramenta existant; Christus post resurrectionem sui ipsius typum gessit et figuram cum revera (sc. caro Christi) sui ipsius sacramentum sit, de sacr. XVIII, Mg. 180, 792 f.

3) Auch er nennt Christus sui ipsius sacramentum, sui ipsius figuram vel typum und dementsprechend auch caro und sanguis sui ipsorum figuram, de euchar. XIX ed. Hurter S. 80 f.

4) Praecinctus Christus passuri Christi exstitit sacramentum, idem eiusdem significans et significatus ... sic nunc et in significante et significato corpore redemptoris ac sanguine manet integra veritas, XIX, 82.

5) Quidam errore sensibus carnis omnino dediti, Mg. 118, 817 A.

aliqua sui ipsius dicitur signum, sed alterius.

sacramentum aut nulla figura est id cuius est figura? . . . idem igitur Christus sui ipsius est sacrum signum i. e. sacramentum.

Der Verfasser unseres Traktates huldigt in diesem Punkt einem Axiom Berengars, obwohl er Metaboliker ist. Indes verschloß man sich auch auf seiten der Metaboliker seinen Aufstellungen nicht rundweg. Sein „augustinisch" orientierter Sakramentbegriff verdrängte den isidor-radbertischen, seine Kritik des Wandlungsvorganges machte nicht weniger Eindruck und gab da und dort Anlaß zu neuen Theorien. Abbaudus gibt in seinem um 1130 erschienenen Traktat in der Bestimmung des Verhältnisses von Akzidenz und Substanz die Berengarsche Ansicht wieder [1]). Und was speziell die Kritik des „Selbstzeichens" betrifft, so tat sie ihre Wirkung noch bis tief ins 12. Jh. hinein. Hugo Metellus († um 1150) erwähnt folgenden Einwand eines Gegners: Item obvias: Quod fit in altari sacramentum, sacrae rei signum est. Signum autem signatum non est (Mabillon Vet. Anal. 475).

Wenn unser Eucharistiefragment nun den Begriff „Selbstzeichen" mit Bezug auf den sakramentalen Leib mit dem Grunde bekämpft, daß zwischen Zeichen und Bezeichnetem notwendig ein Unterschied bestehen müsse [2]), so geht her-

1) Albedinem seu rotunditatem ab ipso corpore, quod vel album vel rotundum est, separari non posse, de fract. corpor. Mg. 166, 1348 A.

2) Omne signum, in quantum esse signum deprehenditur, diversum est ab eo quod significat, 817 A. Nägle hat die dogmengeschichtlich interessante Stelle unseres Traktates nicht verstanden, wenn er schreibt, der Verfasser wolle „nur sagen, was die katholische Kirche noch immer gelehrt hat, nämlich daß das, was vom Brot gesegnet und gewandelt ist, d. h. der an die Stelle der Brotsubstanz getretene wirkliche eucharistische Leib des Herrn nicht ein

vor, daß der Verfasser das sakramentale Ganze als Einheit auffaßt, demnach noch auf dem Standpunkt der humbertschen Formel steht. Die späteren Metaboliker liefern aber den Nachweis, daß trotz der Identität von historischem und sakramentalem corpus die Verschiedenheit zwischen Zeichen und Bezeichneten gewahrt sei, indem sie die signifikative Funktion den Akzidentien zuweisen. Alger von Lüttich erwähnt beide Arten, die signifikative Bedeutung der Akzidentien, wie die des sakramentalen Herrnleibs selbst [1]). Während Hugo Metellus († um 1150) die Verschiedenheit von Zeichen und Bezeichnetem durch die Akzidentienlehre nachweist [2]).

Somit ergibt uns die Geschichte der Anwendung des Begriffes signum auf die Eucharistie und noch klarer die Bekämpfung des Begriffes signum sui ipsius, daß unser Traktat die berengarsche Auseinandersetzung voraussetzt und darum dem 11. Jh. zuzuweisen ist.

4. Dasselbe Resultat dürfte sich ergeben aus der Analyse seiner Wandlungsanschauung.

In der Zeichnung der Sakramentsverwirklichung gibt er

Zeichen des wirklichen historischen Leibes sei .... was eine Ungereimtheit involviert" (a. a. O. S. 171). Diese „Ungereimtheit" begehen aber, das haben wir gesehen, Lanfrank, Guitmund, Alger von Lüttich; sie entsprang dem Stand der damaligen Theologie, die wesentlich von der Humbertschen Formel inspiriert war.

1) Dum ergo forma panis et vini sacramentum corporis Christi in altari et ipsum corpus Christi in altari sacramentum dicitur humani corporis Christi quod ipsum est, non idem ipsum esse contendunt, sed hoc quasi diversum ab illo constituunt, de sacr. XVII Mg. 180, 791 C.

2) Differunt inter signum et signatum .... non enim apparet quod est vel quod significat; aliud siquidem est quam quod species repraesentat (Mabill. Vet. Anal. 475).

einmal traditionelle Gedanken wieder. Er stützt sich auf die „klassischen“ Metaboliker des Abendlandes: Ambrosius (De mysteriis), Pseudo-Ambrosius (De sacramentis) und Pseudo-Eusebius von Emesa.

1. Die Sakramentsverwirklichung zeichnet er im Anschluß an Ps. Eusebius von Emesa. Das ergibt sich aus folgender Gegenüberstellung.

Ps.-Haymo Mg. 118, 815.	Ps.-Euseb. von Emesa Mg. 30, 275.
substantiam panis et vini quae super altare ponuntur fieri corpus Christi et sanguinem per mysterium sacerdotis et gratiarum actionem Deo hoc operante divina gratia secreta potestate.	quando benedicendae verbis caelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur antequam invocatione sui nominis consecrantur substantia illic est panis et vini post verba autem corpus et sanguis est Christi.

Wir haben beidemal die gleichen Formulierungen, nur der Gedanke Deo hoc operante divina gratia secreta potestate findet sich in der Stelle des Ps.-Eusebius nicht. Ps.-Eusebius hat ihn jedoch an einer andern, ebenfalls von unserem Traktat benützten Stelle:

Haymo Mg. 118, 816.	Ps.-Eusebius Mg. 30, 272.
commutat ergo invisibilis sacerdos suas visibiles creaturas in substantiam suae carnis et sanguinis secreta potestate.	invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate convertit.

2. Der Schluß von der Schöpfung auf die Wandlung ist Ambrosius entnommen:

Haymo Mg. 118, 816:	Ambrosius De myst. IX, 52:
cum non fuit ei impossibile easdem naturas, cum non fuit	sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod

[fuerint?], ex nihilo quando voluit instituere. Nam si de nihilo aliquid facere potest, tunc aliquid facere ex aliquo non impossibile est (Zu naturas instituere cf. Ps. Ambros. De sacr. IV, 4 17 und VI, 1 3 unter 3).

non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare, quam mutare naturas.

3. Die Formulierung des Wandlungsgedankens lehnt sich an Ps.-Ambrosius De sacramentis an:

Haymo Mg. 118, 816:	Ps. Ambrosius De sacramentis.
non enim impossibile est apud omnipotentiam divinae rationis in quidquid voluerit institutas mutare naturas.	quemadmodum sermo Christi mutet, cum vult, instituta naturae IV, 4, 17. Mutare et convertere genera instituta naturae, VI, 1, 3.

Diesen im 9. Jh. gebräuchlichen Gedanken fügt er nun aber Erläuterungen bei, die die Transmutation näherhin als Transsubstantiation bestimmen. Unser Traktat legt nämlich dar, daß die Substanz des Brotes und Weines in eine andere Substanz, in Leib und Blut verwandelt werden [1]). Er sieht in der Sakramentsverwirklichung einen Prozeß, wobei die „Natur" d. h. in der Terminologie unseres Traktates die Substanz des Brotes verwandelt wird, während Geschmack und Aussehen von Brot und Wein „zurückbleiben" [2]).

1) Credimus itaque et fideliter confitemur et tenemus, quod, substantia illa panis sc. et vini per operationem divinae virtutis tut iam dictum est, i. e. natura panis et vini substantialiter convertantur in aliam substantiam i. e. in carnem et sanguinem, 815. Wenn der Traktat sagt: natura convertantur in aliam substantiam, so ist ihm offenbar natura und substantia identisch.

2) Sapor panis et vini remanet et figura, substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa, 816 C.

Durch die Gegenüberstellung von Substanz des Elementes und Substanz des Herrnleibes einerseits und durch die Abgrenzung der Natur (bzw. Substanz) des Elementes gegenüber seinem Aussehen und Geschmack anderseits bestimmt der Traktat die Verwandlung sachlich als Transsubstantiation. Dazu kommt, daß er sie auch formell als ein „substantialiter" converti (815 C) fixiert. Batiffol hat recht, wenn er meint, es sei „la formule la plus approchée qu'on ait eu de la transsubstantiation avant le mot lui même" [1]).

Diese Darstellung der Transsubstantiation trägt gerade in den über ihre Quellen hinausgehenden eigenen Teilen einen einheitlichen formalen Charakter. Das dürfte ihre Zusammenstellung ergeben: 1. Credimus itaque et fideliter confitemur et tenemus, quod substantia illa panis . . . substantialiter convertatur . . 2. In quo quidem Christi corpore et sanguine propter sumentium horrorem sapor panis et vini remanet et figura substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa; sed aliud renuntiat fides mentis, aliud renuntiant sensus carnis. Sensus carnis nihil aliud renuntiare possunt, quam sentiunt; intellectus autem mentis et fides veram Christi carnem et sanguinem renuntiat et confitetur . . . 3. Hoc quoque fides sumentium hoc sacramentum firmiter tenere debet, quantulumcumque sumere videatur usw. Die Einleitungsformel bei 1 und 3, sowie die Gegenüberstellung durch aliud: aliud bei 2 [2]), erinnern ganz an die Sprache der Glaubensbekenntnisse. So haben wir es hier mit der Art eines eucharistischen Symbolums zu tun.

Im 9. Jh. werden wir diese vergeblich suchen. Wohl aber finden wir solche im 11. Jh. Lanfrank kommt unserem

1) L'Eucharistie [5] 1913, 479.

2) Cf. Symbolum Quicunque: Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.

Traktat inhaltlich wie formell außerordentlich nahe, wenn er schreibt: Credimus igitur terrenas substantias, quae in mensa dominica, per sacerdotale mysterium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter operante superna potentia converti in essentiam dominici corporis reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent, De corp. et sang. Dom. cp. 18, Mg. 150 430 C. Beiden gemeinsam ist das Formelle (credimus). Aber sie decken sich auch fast ganz im Inhaltlichen: in der Zeichnung der Verwandlung als Substanzverwandlung, in der Begründung der zurückbleibenden species mit dem menschlichen Ekel und als Mittel, Glaubensverdienste zu sammeln. Denn auch unser Traktat sieht ja den Zweck dieses Sakramentes darin, ut credentium merita cumulatius augeantur, Mg. 118, 815 C. Das Provinzialkonzil von Rouen (1063) stellt folgendes Glaubensbekenntnis auf: Corde credimus et ore profitemur panem in mensa dominica propositum panem tantummodo esse[1]). . . . Die Confessio Berengarii (1079) beginnt: Corde credo et ore confiteor panem et vinum, quae ponuntur in altari, . . . substantialiter converti[2]). Guitmund von Aversa hat in seiner Confessio folgende Formulierung: Conservetur autem fides, quia domini corpus ipsum verum . . . credatur, Mg. 149, 1500 D. Bruno von Köln legt bei seinem Tode folgendes Glaubensbekenntnis ab: Credo sacramenta, quae catholica credit et veneratur ecclesia, et nominatim quod consecratur in altari, verum corpus esse, Mg. 153, 572 A. Ludwig der Dicke († 1137) bekennt bei seinem Tode nach seinem Biographen, dem Abte Suger, folgenden Glauben: Hanc autem sacratissimi

1) Mg. 143, 1383.
2) Mg. 148, 811.

corporis eius eucharistiam illud idem credimus corpus quod assumptum est de virgine; hunc sacratissimum sanguinem illum eundem qui de latere eius in cruce pendentis defluxit, Mg. 186, 1337 f. Gregor von Bergamo († 1146) hat die Formel: In eisdem dominicae passionis mortisque mysteriis corde credimus ad iustitiam ore confitemur ad salutem panem et vinum altaris per solemnem sacerdotalis officii consecrationem in verum Christi corpus transformari, De verit. corpor. Christi, cp. 4, ed. Hurter S. 16 f. Ein anonymer Traktat des 11. oder 12. Jahrhunderts hat das Initium: Vere et indubitanter credamus infra catholicam ecclesiam, ubi catholica fide hoc misterium celebratur, clm 2229 (saec. XII aus Windberg)[1]) fol. 139 r.

Diese eucharistischen Symbole sind aber eine Eigentümlichkeit der berengarschen und nachberengarschen Periode[2]). Von da aus gingen die Formen, die an die Sprache der Symbole anklingen, in das Schrifttum jener Zeit überhaupt über[3]).

1) Die Beweiskraft dieser Stelle ist jedoch gering, denn die Stelle ist nur eine Abkürzung von Radbert de corp. et sang. XIII, 1: Vere credere et indubitanter scire debemus infra catholicam ecclesiam. Aber daß man im 11. oder 12. Jh. gerade solche Abschnitte gesondert herausgeben konnte, bleibt immerhin bemerkenswert.

2) Vgl. F. Vernet: Une coutume exista après le temps de Bérenger, dont l'explication se trouve dans le retentissement de ses doctrines et dans le blâme qu'elles excitèrent: de grands personnages des évêques, des docteurs firent, aux approches de la mort, une profession de foi catholique, particulierement explicite sur le dogme de l'eucharistie (Dict. de Theol. Cathol. II, 740).

3) Bei Anastasius finden wir in seinem Brief ad Geraldum Credo sacrosanctum corpus dominicum, quod in altari consecratur, omni exsecrata dubitatione veram eius carnem esse. Mg. 149, 434 B; bei Arnulf von Rochester: Credimus et certum tenemus substantiam panis verborum ... mutatam (D'Achéry III 474. 1); bei Abbaudus: Corde credo, ore confiteor ad salutem, quia veraciter corpus Christi manibus frangitur sacerdotis (Anlehnung an die

Aber auch inhaltlich geht die Bestimmung der Sakramentsverwirklichung über den Stand der Theologie des Metabolismus, wie wir ihn im 9. Jh. finden, hinaus. In der Auffassung der Verwandlung blieb der Metabolismus bis Lanfrank wesentlich auf der Linie stehen, die Faustus von Riez gezeichnet. Ja wir finden bei dem Metabolismus der Karolingerzeit den in der altgallischen Liturgie heimischen Wandlungsgedanken, der von einer Umwandlung des Herrnleibes in Brot und Wein spricht, immer noch lebendig. Dieser altgallische Wandlungsgedanke ist auch in den dem Haymo von Halberstadt zugeschriebenen Homilien vertreten: Quia humana fragilitas non consuevit carnibus crudis vesci et sanguinem potare, translata est eadem caro in panem et idem sanguis in vinum, hom. 64, Mg. 118, 363. Ein Theologe aber, der so klar und bestimmt bereits die Transsubstantiation vertritt (wie wir sie in unserem Traktate finden), kann unmöglich zugleich dieser archaistischen Wandlungsanschauung huldigen. Dazu kommt, daß eben erst Lanfrank, angeregt durch die Kritik Berengars, die Transmutation formell zur Transsubstantiation weiterbildet und den Vorgang als „essentialiter" mutari, bezeichnet de corp. VII Mg. 150, 417 B; das Provinzialkonzil von Rouen (1063) hält am gleichen Terminus fest[1]), während der Terminus „substantialiter" erstmals von Guitmund verwendet wird (substantialiter transmutari, de corp. II Mg. 149, 1467 B) und die in unserem Traktat gebrauchte Wendung substantialiter converti vor der Confessio Berengarii von 1079 nicht zu finden ist (Mg. 148, 811).

Humbertsche Formel 1059), de fraction. corpor. (Mabillon Veter. Anal. 53).

1) Vinum ... vere et essentialiter converti in eum sanguinem, qui de vulnere Dominici lateris emanavit, Mg. 143, 1383.

Auch die Gegenüberstellung von substantia bzw. natura des Brotes und Weines und substantia von Fleisch und Blut treffen wir zum erstenmal bei dem Glaubensbekenntnis des Konzils von Rouen [1]) (1063), ein zweitesmal bei Arnulf von Rochester (gest. 1124 [2]).

Der Metabolismus des 9. Jh.s war in seinem Denken ganz auf die Vergegenwärtigung der mystischen Realität eingestellt. Die Frage, welche Wirkung die Wandlung auf den realen Seinsbestand des Elementes ausübe, lag außer seinem Betracht. Er sprach von dem Aeußeren des Sakramentes allgemein als von einem permanere in specie, in similitudinem accipere. In unserem Traktat dagegen wird das Aeußere am Sakrament als ein Ueberbleibsel gewertet, das vom Element nach Uebergang der Substanz zurückbleibt. Die Entwicklung und Umstellung dieser Betrachtungsart innerhalb des Metabolismus dürfte folgende Gegenüberstellung veranschaulichen:

Ps.-Ambrosius De sacr. VI, 1 3.	Radbert De corp. X Mg. 120, 1305 C	Ps.-HaymoMg.118, 816.
ne plures hoc dicerent, veluti qui-	sapientia dei patris maluit hoc my-	in quo quidem Christi corpore et

1) Converti naturam et substantiam panis in naturam et substantiam carnis, Mg. 143, 1383 A.

2) Credimus et certum tenemus substantiam panis verborum virtute esse mutatam in substantiam dominicae carnis (D'Achéry III, 474, 1). Wohl hat Amalar von Metz (gest. ca. 850) einmal die Gegenüberstellung: credimus naturam simplicem panis et vini verti in naturam rationabilem sc. corporis et sanguinis (de eccles. offic. III 24, Mg. 105, 1140). Worauf es aber Amalar hier ankommt ist nicht etwa, dem Gedanken Ausdruck zu verleihen, daß die Natur des Leibes an Stelle der Natur des Brotes getreten sei; in seinem Blickfeld steht vielmehr der Gegensatz von simplex: rationabilis. Ihm kommt es auf die Erklärung des Kanonwortes: oblationem ... rationabilem facere an.

dam esset horror cruoris, sed maneret gratia redemptionis ideo in similitudinem quidem accipis sacramentum, sed vere naturae gratiam virtutemque consequeris.	sterium in speciem panis ac vini permanere . . . durius esset contra consuetudinem humanam, licet carnem salutis, tamen carnem hominis Christi in speciem et colorem ipsius mutatam et vinum in cruorem conversum accipere.	sanguine propter sumentium horrorem sapor panis et vini remanet et figura, substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa.

Alle drei begründen das sinnlich Wahrnehmbare am Sakrament mit dem menschlichen Ekel. Ps.-Ambrosius folgert ganz allgemein: in similitudinem accipis sacramentum. Radbert sagt negativ, daß der Herrnleib nicht in speciem et colorem ipsius verwandelt werde, positiv dagegen nur, daß das Mysterium in speciem panis ac vini permanere, während in unserm Traktat sapor und figura gegenüber der Substanz abgegrenzt wird. Eine solche Abgrenzung ist aber vor Lanfrank nicht zu finden.

So dürfte uns auch die Darlegung der Verwandlung, wie wir sie in unserem Traktate vorfinden, aus formellen und sachlichen Gründen auf das 11. Jh. in die Zeit des berengarschen Streites verweisen.

D. Der Verfasser des Fragmentes.

1. Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß man diesen Traktat unmöglich einem Theologen des 9. Jh.s zuweisen kann. Der Traktat ist demnach so, wie er vorliegt, nicht das Werk des Haymo von Halberstadt († 853).

2. Man könnte an Interpolationen denken. Wir hätten dann hier das gleiche Problem, wie es bei der Confessio Ps.-

Alkuins vorliegt. Dort ist ja auch eine Schrift des 9. Jh.s, die expositio missae des Florus von Lyon, durch einen Theologen des 11. Jh.s überarbeitet worden. Freilich schwindet dann das dem 9. Jh. zuzuweisende Eigengut auf ein Minimum zusammen, wobei wir jedoch berücksichtigen müssen, daß unser Traktat ja nur fragmentarisch erhalten ist.

3. Eher wäre die Zuweisung an Haymo, Abt von Hirschau seit 1091, möglich. Sie würde ganz mit dem, was uns die Darlegung der Verwandlung und die Verwendung des terminus „signum sui ipsius" nahelegten, übereinstimmen.

4. Endlich soll noch eine andere Möglichkeit nicht unerwähnt bleiben. Ordericus Vitalis erwähnt in histor. eccles. l. VI, 13 neben Aszelin und Guitbert einen Haimo de Telleia[1]). Nun trat der hier erwähnte Aszelin der Jüngere im Kampfe gegen Berengar auf. Sollte es ausgeschlossen sein, daß sein Mitschüler Haimo de Telleia ein Gleiches tat und wir in ihm den Verfasser unseres Traktates hätten? Dies liegt um so näher, als der Inhalt wie die Form des Brieffragmentes für die berengarsche Periode sprechen.

E. Das Ergebnis.

1. Die Eucharistielehre unseres Traktates geht durch die Darlegung der Verwandlung als Transsubstantiation über den Rahmen der metabolischen Theologie des 9. Jh.s hinaus.

2. Sie zeigt solch charakteristische formale und im Besonderen terminologische, sowie inhaltliche Eigentümlichkeiten, wie wir sie spezifisch im 11. Jh., näherhin in der Auseinandersetzung mit Berengar, antreffen. Sie ist darum nicht ein Werk des 9, sondern des 11. Jh.s.

1) Ascelinus vero senex Uticensem eremum cum paucis pauperibus incolis incoluit, et Ascelinum nepotem suum atque Guitbertum de Gaceio et Haimonem de Telleia aliosque pueros enutrivit et communes litteras .... docuit, Mg. 188, 491 C.

3. Daraus folgt, daß sie dem Haymo von Halberstadt († 853) nicht zugewiesen werden kann. Ihr Verfasser ist ein Theologe des 11. Jh.s, vielleicht Haymo von Hirschau, vielleicht der Mitschüler Aszelins, Haymo von Telleia.

II.

Der Brief des Ratherius von Verona an Patrik[1]).

Unter dem Schrifttum des Rather von Verona († 974) befindet sich ein Brief mit der Anschrift: Patrico Ratherius misero miserrimus, der vor allem wegen seiner eucharistischen Anschauungen von Interesse ist.

A. Die Eucharistielehre des Briefes.

Gegenüber einer etwaigen symbolischen Wertung der Eucharistie von seiten Patriks nimmt Rather Stellung[2]). Den Symbolismus verwerfend bekennt sich Rather zu einem unzweifelhaften Realismus. Wie zu Kana auf Geheiß Gottes aus dem Wasser ein wirklicher und nicht bloß figürlicher Wein wurde, so wird auch der Wein des Sakramentes durch Gottes Segnung Blut in wirklichem und nicht in bildlichem Sinne und das Brot Fleisch[3]).

Er bestimmt die Art der sakramentalen Vergegenwärtigung noch näherhin. Der wirklichen Gegenwart scheint die Tatsache entgegenzustehen, daß der Geschmack und die Farbe dieselben bleiben[4]). Doch legt er die Möglichkeit dieses

1) Ratherii episcopi Veronensis opera, Verona 1765 (Ausgabe von den Ballerini) epistola I, col. 521 ff. (EV. S. 259.)

2) Sed forte transitorie accipis, aut etiam figurate tedi cere ipse putas, dum accipienti loqueris: Corpus Domini nostri Jesu Christi propitietur tibi in vitam aeternam, l. c. 523.

3) Sicut in Cana Galilea vinum Dei imperio verum et non figurativum fuit ex aqua factum; ita istud Dei benedictione vinum verus et non figurativus efficitur sanguis et caro panis, 523.

4) Quod si sapor idem manet et color, ita se haberi dissuadent, 523.

Werdens des Brotes und Weines zu Leib und Blut, bei der Geschmack und Farbe der Elemente bleiben, klar durch einen Vergleich. Nach der Schrift ist der Mensch aus dem Lehm der Erde gebildet. Außerdem heißt es von ihm, er sei Staub und werde wieder zum Staube zurückkehren (Gen. 3, 19). Also ist der Mensch Staub und Asche, weil er von Lehm gebildet ist. Wo ist nun die Gestalt des Lehmes? (figura limae, 523). Nirgends. Wo die der Erde? Nirgends. Und doch ist der Mensch aus Erde. Was ist also mit der Gestalt des Lehmes geschehen? Sie hat durch die Weisheit des Schöpfers eine Umgestaltung erfahren, wobei die Substanz blieb [1]). Bei der Umwandlung des Lehmes in die Gestalt der Menschen (bei seiner Schöpfung) ist die Substanz geblieben. Bei der sakramentalen Umwandlung ist es umgekehrt (e contra). Hier bleibt Farbe und Geschmack und wird Fleisch und Blut wirklich gegenwärtig (sc. wobei die Substanz der Elemente geändert wird) [2]).

In dieser Gegenüberstellung der beiden Arten des Werdens einerseits, in der Abgrenzung von Farbe und Geschmack gegenüber der Substanz anderseits ergibt sich klar, daß der Verfasser des Briefes die Verwandlung im Sinne der Transsubstantiation eindeutig bestimmt.

Dazu fügt er nun verschiedene Fragen an (von dem Adressaten Patrik an den Verfasser gerichtet), die sich auf den sakramentalen Inhalt, wie auf die Art seiner Vergegenwärtigung beziehen. Patrik will einmal Auskunft

1) Quid de limi figura? Transfigurata est operantis sapientia. Manet tamen substantia? Manet.

2) Ita ergo et hic manente colore atque sapore eadem sapientia operante veram carnem et sanguinem, quod percipis, esse crede, sicut e contra mutata in specie hominis creatione limi tamen substantiam manere non diffiteris, 524. Ursprünglich dürfte es wohl geheißen haben: mutata specie in hominis creatione.

über die nähere Bestimmung der sakramentalen caro. Er frägt an, zu wessen Körper diese caro gehöre [1]). Aus welchem (sc. Körper) und von wem das Fleisch herausgeschnitten worden sei [2]); — ob die caro selbst (vom Himmel) herabgebracht und ob das Brot vielleicht unsichtbar entfernt oder ob das Brot selbst in das Fleisch verwandelt sei [3]).

Diese Fragen beantwortet nun der Briefschreiber. Aus den Einsetzungsworten (Matth. 26, 26; I. Cor. XI, 24) ersehen wir, so meint er, von wessen Körper das Fleisch und Blut sei, um so mehr, als wir ja hier durch die Stimme der Wahrheit selbst unterrichtet sind [4]).

Die übrigen Fragen aber, meint er, möge er ruhen lassen. Er solle bedenken, daß die Eucharistie ein Mysterium sei und zwar ein Mysterium des Glaubens. Insofern es ein Mysterium sei, könne es nicht begriffen werden; insofern es ein Mysterium des Glaubens sei, müsse es gläubig hingenommen, nicht aber könne es dialektisch erörtert werden [5]).

B. Die Zeit der Abfassung des Briefes.

Welcher Zeit ist nun unser Brief zuzuweisen? An der Autorschaft Rathers hat bis jetzt keiner, der sich mit dem

1) Cuius corporis caro sit ista, 524.

2) Unde et a quo succisa, 524. Succidere = wegschneiden dürfte die allein richtige Uebersetzung sein. B. Schwark (Bischof Rather von Verona als Theologe, Bonner Dissertation, Königsberg 1916, S. 50) übersetzt es mit „töten". Nun ist aber succidere im Sinne von töten sonst nicht belegt.

3) Et si delata ipsa et panis forsitan invisibiliter sublatus, aut ipse panis in carnem mutatus, 524.

4) Habes, cuius sit corporis caro ista et sanguis, tanto certius, quanto veritatis eiusdem, quae loquitur, voce instructus, 524.

5) De ceteris, quaeso, ne solliciteris, quandoquidem mysterium esse audis et hoc fidei: nam si mysterium est, non valet comprehendi, si fidei, debet credi, non vero discuti, 524.

Schrifttum des Veroneser Bischofs beschäftigte, gezweifelt. Sowohl A. Vogel (Rather von Verona, Jena 1854) als auch B. Schwark (Bischof Rather von Verona als Theologe, Königsberg 1916) setzen die Echtheit des Briefes voraus. Für die Echtheit ist mit Berufung auf A. Vogel auch M. Manitius (Geschichte der latein. Literatur des Mittelalters II [1923] S. 43).

Freilich machte die Einreihung dieses Briefes in den Lebensgang Rathers von jeher Schwierigkeiten. Wegen der einfachen Ueberschrift Patrico Ratherius misero miserrimus und der Erwähnung eines gewissen Konrads als ihres gemeinsamen Herrn glaubten die Brüder Ballerini den Brief in die vorbischöfliche Periode seiner Schriftstellerei (also vor 931) verlegen zu sollen [1]). Sie haben darin recht, daß der Brief wohl kaum von einem Bischof geschrieben sein kann.

Dazu kommt, daß mit dem im Briefe erwähnten dominus Conradus in der Geschichte Rathers nichts anzufangen ist. A. Vogel macht darum aus dem Conradus kurzerhand einen Geraldus, um so den gemeinsamen Herrn beider mit dem Abt des Klosters Brogne bei Namur identifizieren zu können [2]). Auf diese Weise glaubt er, den gordischen Knoten lösen zu müssen.

Endlich mag noch Folgendes beachtet werden. In seinen Präloquien (III, 16) macht der Veroneser Bischof den König, der ihn gefangen genommen hatte, darauf aufmerksam, welche Gottesstrafe der König zu gewärtigen habe, da er es dem Bischof unmöglich mache, das Meßopfer Gott darzubringen und zwar für längere Zeit. In unserem Briefe dagegen bekennt der Verfasser, daß er nur selten und dazu unwürdig das Opfer darbringe [3]). Daraus könnte man den Schluß

1) A. a. O. col 521, A 1.

2) A. a. O. S. 142.

3) Ego enim raro et hoc pro dolor indignissime (sc. missam canto), 522.

ziehen, daß beides nicht ein und derselbe Verfasser geschrieben haben könne. Doch wird man auf diese Inkrepanz nicht allzuviel Wert legen dürfen. Denn schon die Ballerini haben darauf hingewiesen, daß (wenn der Brief in die vorbischöfliche Periode falle) die „seltene Zelebration" wohl einem Mönche, nicht aber einem Bischofe anstehe. Man könnte also weiter folgern, daß, was der Mönch früher gefehlt, der Bischof später gut gemacht haben könne. Zum andern darf nicht außer acht gelassen werden, daß es etwas anderes ist, im Genuß der Freiheit von seiner Zelle aus einem Freunde sein Innerstes zu öffnen, ein anderes, in der Haft nach Gründen zu suchen, um frei zu werden. Die seltene Zelebration, die er in den Tagen der Freiheit selbst geübt, kann ihm jetzt, wenn es gilt, frei zu werden, eine schwere Verantwortung werden, die der König auf sich lädt.

Man sieht: aus diesen äußeren Gründen ist nichts Bestimmtes auszumachen. Man wird darum auf die innere Kritik speziell auf die Darlegung der Eucharistielehre angewiesen sein.

Für die allgemeine Charakteristik Rathers als Theologen mag vorausgeschickt sein, was B. Schwark am Ende seiner Untersuchung „Bischof Rather von Verona als Theologe" feststellen zu können glaubt. „Seine Stärke", so meint er, „besteht vor allem im Aufnehmen und Formen des Ueberlieferten; er versagt, wird unsicher, verworren, unlogisch, wo er eigene Gedanken hinzufügt oder die Väter ihn im Stiche lassen"[1]).

Was nun aber speziell die Eucharistielehre anlangt, die in unserem Briefe vorgetragen ist, so würde sie mit ihrer ausgeprägten und formell ausgebildeten Transsubstantiationslehre einem Jahrhundert vorauseilen und damit den Metabolikern der berengarschen Kontroverse den Erfolg ihrer

1) A. a. O. S. 163.

Arbeit vorwegnehmen. So bahnbrechend ist aber Rather sonst nicht.

A. Vogel glaubt zwar „auffallende“ Aehnlichkeiten zwischen unserem Briefe und einem Werke des Schrifttums Rathers (der Beichte) feststellen zu müssen, wenn er schreibt: „Man vergleiche folgende Sätze des Briefes: sed forte transitorie accipis, aut etiam figurate te dicere ipse putas, dum accipienti loqueris: Corpus Domini nostri Jesu Christi propitietur tibi in vitam aeternam und sed cuius corporis caro sit ista rogas ... et unde et a quo succisa mit folgender Stelle der Beichte: neque transeunter audiendum corpus Domini cum dicitur, sed considerandum quid, de quo, cui dicatur· Quid? idem corpus“ (ex. dialog. conf. 15.)[1]).

Aber es sind doch die sachlichen Uebereinstimmungen nicht so groß, wie es anfänglich scheinen möchte. Es will zwar noch wenig bedeuten, wenn nach unserem Briefe die Spendungsformel bei Austeilung der Kommunion lautet: corpus Domini ... propitietur tibi in vitam aeternam, während sie nach der Beichte die kürzere auch von Ps.-Ambrosius De sacramentis erwähnte[2]) altchristliche zu sein scheint, dem Ausruf corpus Domini schlechthin: corpus Domini cum dicitur.

Denn wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß in der Beichte nicht die ganze Spendungsformel, sondern nur das prominenteste Wort (corpus) angegeben werden will[3]).

Aber es darf nicht übersehen werden, daß in der Beichte

1) A. a. O. S. 135.

2) Dicit tibi sacerdos: Corpus Christi; et tu dicis: Amen, hoc est verum, De sacr. IV, 5 25.

3) Ein Schluß auf die Zeit des Briefes durch die Spendungsformel ist nicht möglich. Atto von Vercelli (gest. 964) hat eine ganz ähnliche: Accipe corpus, proficiet tibi in vitam aeternam in ep. I ad. Cor. XI, Mg. 134, 579 C. Dieser Spendungsformel nach könnte der Brief wohl dem 10. Jh. angehören.

schlechtweg gesagt ist, man dürfe das Wort „corpus“ nicht nur so obenhin annehmen, sondern müsse erwägen, was, über wen und wem es gesagt werde. Das quid dicatur aber beantwortet die Beichte im Sinne des identischen corpus (quid? idem corpus). Damit bestimmt Rather den sakramentalen Inhalt im Sinne eines Radbert. Der Brief dagegen hat eine ganze spezielle, in der Beichte nicht erwähnte Auffassung im Auge, nämlich die rein symbolische (aut etiam figurate te dicere ipse putas).

Dazu kommt, daß die Beichte das ganz allgemeine Schema der Fragen aufführt: quid, de quo, cui; während unser Brief genau spezifizierte formuliert: Zu wessen Körper die caro gehöre; wovon und von wem sie „weg“geschnitten sei. So schränkt sich schließlich die Aehnlichkeit auf die Formel: transitorie accipis bzw. transeunter audiendum ein, was aber nicht gar viel besagen dürfte.

Viel schwerer wird ins Gewicht fallen, daß in unserem Briefe die Verwandlung als Transsubstantiation bestimmt ist, während sie Rather sonst als Einwohnung der Gottheit[1]) bzw. Eingang Gottes ins Element näherhin darlegt[2]). Wie kommt es nun, daß gerade letztere Auffassung im 10. und beginnenden 11. Jh. in Heriger von Lobbes und Fulbert von Chartres ihre Weiterwirkung hat, während die Transsubstantiationslehre des Patrikbriefes vollständig untergegangen wäre. Warum benützen Fulbert von Chartres,

1) Panem utique et vinum per naturam carnem et sanguinem vere et non figuraliter per invocati sancti Spiritus incomprehensibilem operationem et divinitatis inhabitationem factum, ex dialog. conf. 15. (Text nach der Handschrift von Gembloux fol. 129 ff., verbessert von G. Morin, Revue bénéd. XXV, 1908, S. 17; vorher schon von A. Vogel [a. a. O. S. 232 A. 4] korrigiert.)

2) Quod tu ipse es, per tui ipsius invocationem perque tui ipsius introitum ineffabiliter quidem, tamen non incredibiliter factum, ex dialog. conf. 15, Mg. 136, 404 A.

Adelmann, Durandus von Troarn zur Ausdeutung des Wandlungsvorgangs das traditionelle Analogon des Faustus von Riez (die Umwandlung des Menschen durch die Gnade), während der in unserem Brief gebrauchte für den Transsubstantiationsgedanken viel brauchbarere Vergleich mit der Umbildung des Lehmes zum Menschen unverwendet bleibt? Und wenn uns schon das 10. Jh. das Bild einer solch klaren Transsubstantiation zeigte, wie erklärt es sich, daß die Theologen der ersten berengarschen Periode mit dem von Berengar aufgefrischten Problem der ratramnischen Kritik, wonach mit der realen Verwandlung das decedere der Substanz des Elementes gegeben sei, nichts anzufangen wußten, sondern erst Lanfrank die Möglichkeit einer substantialen Verwandlung darlegte?

Einen positiven Anhaltspunkt, welcher Zeit unser Brief zuzuweisen sei, scheint sich vielleicht aus der Anwendung des Werdens des Menschen aus Lehm der Erde als Vergleich zu ergeben. Guitmund von Aversa stellt nämlich vier Werdearten und vier Verwandlungsarten einander gegenüber. Es gibt nach ihm vier Arten des Werdens der Menschen: 1. Ein einzigartiges Werden des Mannes, weder aus dem Manne, noch aus dem Weibe, sondern aus dem Lehm der Erde (das Werden Adams). 2. Das gewöhnliche Werden des Menschen aus dem Manne und dem Weibe. 3. Wiederum ein einzigartiges Werden, insofern aus einem jungfräulichen Manne ein jungfräuliches Weib hervorging (Eva aus Adam). 4. Ein nicht minder einzigartiges Werden, insofern aus einem jungfräulichen Weibe ein jungfräulicher Mann hervorging (Christus aus Maria[1]). Diesen vier Arten des Werdens

1) De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia cp. 1, Mg. 149, 1442 B. Guitmund benutzt hier offenbar Ps.-Augustin sermon. ad fratres in eremo, serm. 28 vgl. auch Anselm v. Canterbury, Cur Deus homo, cp. 8.

stellt er (im Anschluß an Ps.-Augustin Categoriae X ex Aristotele decerptae vgl. Nägle, Ratramnus und die hl. Eucharistie, S. 237 A. 3) vier Arten der „Verwandlung" gegenüber: 1. Die aus dem Nichts zum Sein. 2. Die aus dem Sein zum Nichts. 3. Die aus bestehenden Substanzen in noch nicht bestehende. Diesen drei Verwandlungsarten, wie sie Ps.-Augustin aufzählt, fügt er selbst nun eine vierte bei. 4. Die aus bestehenden Substanzen in bereits bestehende. Letztere Art ist die bei der Eucharistie erfolgende Verwandlung[1]). Damit hat Guitmund die schon von Ratramnus im Anschluß an Ps.-Augustins Categoriae angeführten Verwandlungsarten im Sinne der Transsubstantiationslehre entscheidend weitergebildet.

Wenn nun in unserem Traktat das Werden des Menschen aus Lehm zu einem Vergleich für eine ganz bestimmte Art von Verwandlung (die Substanzenverwandlung) herangezogen wird, so setzt das offenbar die Kenntnis von Ps.-Augustins „Werdearten" voraus. Das ist aber vor Guitmund von Aversa nicht belegt.

Damit kämen wir für die Abfassungszeit unseres Briefes ins 11. Jh. Und dies scheinen nun auch die sonderbaren Fragen die in unserem Briefe aufgeworfen sind, nahezulegen:

Sed cuius corporis caro sit ista, rogas, importune forsitan, ut sese vanitas habet humanae curiositatis, et unde et a quo succisa et si delata ipsa et panis forsitan invisibiliter sublatus aut ipse panis in carnem mutatus (524).

Wollen wir diese Fragen recht verstehen, so dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, daß der Adressat einer symbolischen Auffassung des Abendmahls zuneigt, wenn nicht gar huldigt (vgl. figurate te dicere ipse putas, cum accipienti loqueris: Corpus Domini usw., 523). Von dieser geistigen Einstellung her müssen nun die Fragen verstanden

1) Ebda. 1444 B.

werden. Und von da aus besehen sind sie ja nichts anderes, als eine einschneidende Kritik der realistischen Abendmahlsauffassung. Der Fragesteller sieht im Realismus groben Kapharnaitismus. Daher seine derbe Frage, wessen Körpers Fleisch die sacramentale caro denn sei, und seine noch derbere: wovon das Fleischstück weggeschnitten worden sei. Der Fragesteller meint ferner, der realistische Metabolismus sei nur unter zwei Voraussetzungen denkbar: entweder die caro wird (vom Himmel) herabbefördert oder das Sakramentsbrot unsichtbar in den Himmel hinaufgebracht. Beides verursacht ihm aber schwere Bedenken.

Es ist jedoch noch eine zweite Konstruktion des letzten Satzteiles denkbar. Läßt man das si delata ipsa für sich und zieht das et panis forsitan usw. zum Satzschluß, dann wäre der Sinn: Ob das Fleisch (vom Himmel) herabbefördert und das Brot vielleicht unsichtbar entfernt (und an seine Stelle die caro träte), oder ob es selbst in das Fleisch verwandelt würde. Dann würde der Adressat seine Bedenken über die nähere Art der Substanzverwandlung aussprechen.

Die Fragen aber verraten die Kenntnis der berengarschen Kritik. Wenn unser Adressat anfrägt, ob die caro (vom Himmel) herabbefördert werde, so muß auf ihn offenbar eine Ansicht Eindruck gemacht haben, nach der dies ausgeschlossen erscheint. Nun aber steht nach Berengar der Annahme einer realen Gegenwart gerade die Tatsache entgegen, daß Christus bis zur Endzeit „unherabrufbar“ im Himmel weilt zur Rechten des Vaters. Seinen Thron verläßt er nur zum Gerichte[1]).

1) Usque in tempora restitutionis omnium coelo manet i n d e v o c a b i l e, Berengar nach Lanfrank Mg. 150, 426 D. Impossibile est Christi carnem coelo ante tempora restitutionis d e m o v e r i, de sacra coena ed. A. F. u. F. Th. Fischer, Berlin 1834, S. 158. Constet illud usque in tempora restitutionis omnium coelo i n d e v o c a b i l e dermanere, de sacr. coen. a. a. O. S. 149.

Wenn unser Adressat meint, die realistische Verwandlung sei nur unter zwei Voraussetzungen möglich, entweder die caro wird vom Himmel herabbefördert oder das Brot hinaufgebracht, so stimmt Berengar damit inhaltlich wie formell überein. Nach Lanfrank betont ja Berengar immer wieder, daß eine Verwandlung des Brotes in die wirkliche caro Christi nur unter den beiden Voraussetzungen möglich sei: entweder wird das Brot in den Himmel erhoben oder die caro Christi auf die Erde herabbefördert (Berengar nach Lanfrank de corp. et sang. Domini, cp. 21, Mg 150, 439 B).

Die Gegenüberstellung macht die formelle Uebereinstimmung klar:

Ps.-Rather, ep. I	Berengar (nach Lanfrank, Mg. 150, 439 B)
Et si [caro] delata ipsa et panis forsitan invisibiliter sublatus.	Est aliud quod obiicitis, quod concessa loquendi facultate multis in locis clamatis et dicitis: Si panis in veram Christi carnem convertitur, aut panis sustollitur in coelum, ut illic in Christi carnem tranferatur, aut caro Christi ad terram defertur, ut istic in eam panis commutetur. Atqui nec panis sustollitur nec caro defertur.

Und wenn der Adressat unseres Briefes fragt: unde et a quo succisa (sc. caro), so führt ja auch nach Berengar der Realismus zu der Konsequenz, daß der Sakramentsinhalt nur ein Teil (portiuncula) des Leibes sei. Ihm dagegen ist der

Leib nicht zerschneidbar (insecabile, quia incorruptibile, de sacr. coen. S. 149).

Dazu kommt, daß uns Gregor von Bergamo († 1146) Fragen von Anhängern der berengarischen Theologie anführt, die mit den in unserem Briefe aufgeworfenen sich decken: Opere pretium est illorum quoque dementiam seu potius blasphemiam responsione nostra comprimere, qui non percunctando, sed magis insultando quaerere consueverint dicentes, cum constet salvatoris corpus post mortis ignominiam, post resurrectionis gloriam virtute divinitatis ad coelos assumptum, et sicut refert scriptura, ad Patris dexteram collocatum, quomodo poterit esse quotidie in altari et a participantibus comedi, nisi forte per invocationem sacerdotum quotidie manducandum detrahatur ab illa sede coelesti. . . . Haec quidam quaerere solent, quorum interrogatio subsannatio est (De veritate corporis Christi cp. 32 ed. Hurter S. 120).

Wäre aber die andere Möglichkeit der Satzkonstruktion anzunehmen (s. o. S. 46), dann würde unser Brief einen dialektisch solch scharf ausgebildeten Wandlungsbegriff voraussetzen, wie wir ihn vor der Mitte des 12. Jh.s sonst nicht finden, wenn hier die Frage gestellt wird, ob die caro an Stelle des Brotelementes trete oder das Element in die caro übergehe[1]). Im 12. Jh. dürfte das Problem in dieser dialektischen Zuspitzung bis jetzt zum erstenmal bei dem Magister Omnebene zu finden sein. Bei ihm sehen wir, wie diese Frage erst aus der Auffassung der Verwandlung als Substanzverwandlung gefolgert wird[2]). Hieran knüpft

1) Panis forsitan invisibiler sublatus aut ipse panis in carnem mutatus, 524.

2) De pane illo, qui in altari offertur, dicit auctoritas, quod per consecrationem transeat in corpus Christi nulla substantia panis ibi remanente, clm. 19134 b fol. 197.

sich die Frage, was geschieht nun mit jener Substanz? Omnebene löst sie mit der Antwort: Gott weiß es; bzw. was er daraus macht, wissen wir nicht. Anderseits erwähnt er ein Uebergehen der Substanz des Brotes in den Herrnleib und insofern ein Untergehen derselben [1]).

Die Sententiae divinitatis (um 1141—48 verfaßt) erwähnen ebenfalls das Problem, um sich für die zweite Eventualität zu entscheiden [2]). Ebenso kennt Hugo von St. Victor [3]) die Ansicht von der Vernichtung der Brotsubstanz. Dieser Auffassung gegenüber vertritt er die conversio secundum transitionem, Summa sent. tr. 6 c. 4 Mg. 176, 142. Endlich auch Magister Roland in seinen Sentenzen [4]). Während nun diese Autoren mit Ausnahme Omnebenes sich für die transitio entscheiden, würde unser Brief das Problem mit einem non valet comprehendi abtun (524). Diese Art der Lösung verrät noch der älteste von ihnen, Magister Om-

1) Alii dicunt, quod substantia panis transit in corpus Domini, quia desinit habere suum esse et suscipit esse corporis Christi: ergo perit. Non sequitur quia non dicitur perire cum sit meliorata, clm. 19134b fol. 197. Die Handschrift ist 1914 in Löwen verbrannt. M. Gietl hatte jedoch eine getreue Abschrift von ihr.

2) Alii dicunt, quod per sollemnia illa verba pereant substantiae illae, sed in specie panis et vini repraesentatur corpus Christi. Sed credendum est, quod illae invisibiles substantiae mutentur et transeant in corpus Christi, tract 5 de sacr. ed B. Geyer S. 132.

3) Alii volunt dicere, quod verum corpus Christi sit in altari; sed negant panem in ipsum mutari. Dicunt namque panis substantiam adnihilari et non in aliud transire et ea substantia adnihilata sub illa specie remanente corpus Christi esse.

4) Sunt alii qui dicunt, quod substantia panis non ita transit in corpus Christi, quod hec substantia efficiatur illa .... A quibus si quaeratur, quid faciat de substantia illa panis et vini, dicunt, quoniam dissolvitur et redit ad elementa, die Sentenzen Rolands ed. A. M. Gietl, Freiburg 1891, S. 226.

nebene, mit seinem deus scit, bzw. nescimus[1]), wie überhaupt unser Brief mit seinem panis invisibiliter sublatus die Vorstufe bilden würde für die weitere seit Omnebene ventilierte Frage, ob die substantia untergehe oder erhalten bleibe.

C. Ergebnis.

Wir können zusammenfassend sagen:

1. Die äußere Kritik des Briefes gibt keinen bestimmten Anhaltspunkt, durch den die Echtheit oder Unechtheit des Briefes entschieden werden könnte.

2. Die innere Kritik aber führt auf folgende charakteristische Eigentümlichkeiten:

a) Die Transsubstantiationslehre, so wie sie in unserem Briefe jetzt vorliegt, setzt die Kenntnis von den vier Werdearten Ps.-Augustins voraus. Ihre Anwendung auf die Eucharistielehre ist aber vor Guitmund von Aversa nicht belegt.

b) Die im Briefe sich findenden Fragen zeigen inhaltlich wie formal solch enge Verwandtschaft mit der Kritik eines Berengar, daß die Kenntnis derselben unzweifelhaft vorliegt.

Daraus können wir als Ergebnis folgern:

1. Der Brief kann unmöglich einem Rather von Verona († 974) zugeschrieben werden.

2. Er dürfte vielmehr in der berengarschen Periode entstanden und damit in die zweite Hälfte des 11. Jh.s zu verlegen sein.

3. Würde aber die letzte Frage der Adressaten in dem oben (S. 40) angegebenen Sinne aufzufassen sein, so wäre der Brief nicht vor 1120 anzusetzen. Er wäre auch hier zeitgeschichtlich einreihbar, weil wir nach Gregor von Ber-

1) Si opponatur: nulla substantia perit, dicimus, quia posset substantiam illam conservare si vellet, sed quid inde faciat, nescimus, clm 19134 b fol. 197.

gamo von 1120—1140 ein Wiederaufleben des Berengarianismus anzunehmen haben[1]).

III.

Ps.-Alkuins Confessio Fidei pars IV de corpore et sanguine Domini[2]).

A. Das Problem.

Auf dem fünften internationalen historischen Kongreß zu Brüssel (12. April 1923) hielt F. Cabrol ein Referat über die liturgischen Schriften Alkuins[3]). Cabrol teilt die alkuinischen Werke in 7 Klassen ein: in Briefe, exegetische Werke, Theologie, Liturgie und Moral, Hagiographie, Gedichte, pädagogische Werke. Während er nun die Authentizität der alkuinischen Werke im allgemeinen als wohlbegründet erachtet, macht er für die liturgischen eine Ausnahme. Man finde sich hier, so meint er, auf einem weniger festen Boden; die Frage der liturgischen Tätigkeit Alkuins bedürfe einer erneuten Ueberprüfung. Sein Referat soll dazu beitragen.

Als fünfte liturgische Schrift behandelt Cabrol die Confessio fidei (S. 518). Sie gelte gewöhnlich als pseudoalkuinisch. Mabillon aber habe in seiner Dissertation De confessione fidei i. e. de eius antiquitate et auctore[4]) mit

1) Loquor autem de novis huius temporis berengarianis, qui haeresim Berengarii ab ecclesia catholica iamdudum convictam atque damnatam resuscitare conantes, de sacramento altaris omnem veritatem penitus auferre, et in significationem tantum redemptoris corpus et sanguinem geri, dogmatizare praesumunt, De verit. corp. Chr. prolog. ed. Hurter S. 2.

2) Mg. 101, 1086 ff. (EV. S. 85.)

3) F. Cabrol, Les écrits liturgiques d'Alcuin. Revue d'hist. eccl. Okt. 1923, Bd. XIX, 507 ff.

4) Abgedruckt bei Mg. 101, 1003 ff.

guten Gründen die Zuweisung an Alkuin „mindestens wahrscheinlich“ gemacht. Sie könne unter die besten Werke des gelehrten Abtes von St. Martin gezählt werden. Inhaltlich gebe sie eine vollständige Zusammenstellung der katholischen Lehre im neunten Jahrhundert wieder. Insbesondere der vierte Teil, De corpore et sanguine Domini, der am meisten Anlaß zu Einwürfen gegen die Echtheit wegen der präzisen Darstellung der Eucharistielehre gegeben habe, enthalte nichts, was nicht mit der gewöhnlichen Lehre dieser Zeit und speziell mit der Alkuins in seinem Brief an Paulin von Aquileja übereinstimme.

Damit gibt F. Cabrol im wesentlichen dieselbe Anschauung wieder, die er schon früher anderwärts vertreten hatte. (Dict. d'archéol. I 1087.)

Das Problem hat seine lange Geschichte. Nachdem im Jahre 1656 der Jesuit Peter Franz Chifflet die Confessio Albini zu Dijon zum erstenmal herausgegeben hatte, befaßte sich der kalvinische Theologe Daillé in einer Abhandlung (1659)[1]) kritisch mit ihr und vertrat die Ansicht, die Confessio stamme nicht von Alkuin. Der Autor müsse vielmehr in der Zeit nach Anselm von Canterbury († 1109) zu suchen sein. — Als Gründe seiner Ansicht führt er folgende an:

Die bekanntesten Kataloge der Werke Alkuins wissen von dieser Confessio nichts. Speziell für den vierten (eucharistischen) Teil der Confessio möchte er zu bedenken geben, daß die Confessio hier den Realismus des katholischen Dogmas vertrete, während der echte Alkuin in seinem Kommentar zum Johannesevangelium sich gerade in Gegensatz zu ihm stelle, wenn er die körperliche Gegenwart Christi auf Erden nicht mehr annehme, da er schreibe: Cum tam

1) Vgl. J. Mabillon. De Confessione fidei usw. Veter. Anal. 1723, S. 490 ff.

parvo tempore ipse apud ecclesiam corporaliter mansurus, pauperes autem, quibus eleemosyna fieri posset, in ea semper essent habendi (V 28). Wenn ferner unsere Confessio von eucharistischen Wundern zu berichten wisse, wornach das Geheimnis bisweilen einigen durch göttliche Offenbarung in seiner Wirklichkeit wahrnehmbar sich gezeigt habe (vgl. Conf. fidei IV 4), so stehe demgegenüber die Tatsache fest, daß weder vor Alkuin, noch zur Zeit Alkuins solche Wunder erwähnt werden. Diese Art von Wunder gehe vielmehr auf Paschasius Radbert († 856) zurück. Endlich bezeichne die Confessio die Leugner der realen Gegenwart des Herrnleibes im Sakrament als Häretiker. Das sei aber vor Berengar unmöglich.

Daillé gegenüber glaubt nun Mabillon die Autorschaft Alkuins retten zu können[1]). Das Schweigen der Kataloge der alkuinischen Werke über die Confessio fidei will ihm nichts bedeuten. Selbst die Kataloge, die Possidius von Augustins Werken, der Mönch Eadmer von denen Anselms von Canterbury, Gaufried von Clairvaux von denen des hl. Bernhard hergestellt habe, seien unvollständig. Und das seien Zeitgenossen gewesen.

Mabillon meint ferner, da der Autor der Confessio (was auch von den kalvinischen Theologen zugestanden sei) den Realismus des katholischen Dogmas in der Eucharistielehre vertrete, so hätte er, wenn er erst der berengarschen Periode angehört hätte, niemals die mißverständlichen Worte niedergeschrieben: Tanta est virtus huius sacrificii, ut solis iustis [non] peccatoribus, corpus sit et sanguis Christi (IV 7). Denn eine solche Formulierung (die an sich richtig ausgelegt werden könne) hätte ihn zur Zeit Berengars in den Verdacht bringen müssen, Anhänger der berengarschen An-

1) De Confessione fidei, i. e. de eius antiquitate et auctore disquisitio, Veter. Anal. 1723, S. 490 ff.

sicht zu sein, zumal ja von den Berengarianern die Ansicht vertreten wurde, daß nur ein Teil der Opfergaben (für die Würdigen) verwandelt werde, der übrige unverwandelt bleibe (für die Unwürdigen).

Einen innern Widerspruch zwischen der Eucharistielehre der Confessio und Alkuins Wort in seinem Kommentar zum Johannesevangelium will Mabillon auch nicht finden können (s. o. S. 52). Denn alles, was Alkuin hier sage, könne auch auf dem Standpunkt des Realismus unterschrieben werden. Die eucharistischen Wundererzählungen seien schon vor Radbert zu finden (z. B. bei Paulus Diakonus in seinem Leben Gregors d. Gr.). Wenn endlich die Leugner der realen Gegenwart des Herrnleibes im Sakrament der Eucharistie als Häretiker bezeichnet werden, so sei das kein Grund für die Hinabdatierung der Confessio in die berengarsche Periode. Gleich zu Anfang der berengarschen Kontroverse weise ja Theoduin von Lüttich darauf hin, daß die Ansichten Berengars creberrimis SS. Patrum conciliis, tum etiam venerabilium doctorum clarissimis sententiis verurteilt seien. Dazu komme, daß Bischof Gerard von Cambrai im Jahre 1025 auf der Synode von Arles gegen die Leugner der realen Gegenwart gerade die Gegenwart des wirklichen Herrnleibes im Sakrament als Glauben der Kirche festgestellt und eingeschärft habe. Damit sei erwiesen, daß ein Leugner dieses Glaubens schon vor Berengar als Häretiker bezeichnet werden könne.

Positiv glaubt Mabillon dartun zu können, daß die Confessio mit ihrer Sakramentsanschauung gut in das Milieu des ausgehenden achten und beginnenden neunten Jahrhunderts hineinpasse. Und zwar weist er einmal hin auf eine Stelle des Paulus Diaconus aus seinem Leben Gregors d. Gr., aus der hervorgehe, es sei damals allgemeiner Glaube gewesen, daß Brot und Wein manente propria specie in Fleisch

und Blut des Herrn verwandelt werde[1]). Ferner glaubt er, dies mit einer Stelle aus dem Traktat De corpore et sanguine Domini des Haimo von Halberstadt, dem ungefähren Zeitgenossen eines Paulus Diakonus und Alkuin, beweisen zu können[2]). Daraus gehe hervor, daß schon zur Zeit Alkuins die in der Confessio vertretene realistische Auffassung der Eucharistie vorhanden sei.

Während nun der Kalvinist Basnage († 1721) meint, daß keine der von Daillé vorgebrachten Gründe durch Mabillon widerlegt sei (Hist. eccles. t. II, lib. V 7, S. 899 ff.) hält Froben in seiner Ausgabe der Werke Alkuins an der Mabillonschen Ansicht fest (B. Flacci Albini seu Alcuini Oper. t. II, Regensburg 1777, S. 384).

K. Werner ist dagegen anderer Ansicht. Da in der Confessio echte Schriften Alkuins benützt seien, so dürfte, meint er, so viel als ganz sicher anzunehmen sein, daß Alkuin selber nicht Verfasser der Schrift sein könne. Der eklektisch kompilatorische Charakter der Schrift in Verbindung mit ihrem erbaulichen Ton weise vielmehr auf Stimmungen und Verhältnisse hin, welche mit der Anfangszeit des elften Jahrhunderts besser harmonieren möchten, als mit der karolingischen Zeit[3]). Positiv glaubt er in Bestimmung der Abfassungszeit der Confessio und in-

1) Sed praescius conditor noster infirmitatis nostrae ea potestate, qua cuncta fecit ex nihilo et corpus sibi ex carne semper virginis operante sancto Spiritu fabricavit, panem et vinum aqua mixtum manente propria specie in carnem et sanguinem suum ad catholicam precem, ob reparationem nostram sancti Spiritus sanctificatione convertit, S. Gregor. Opera, Paris 1704, t. IV 11 a.

2) Credimus itaque et fideliter confitemur et tenemus, quod substantia illa, panis sc. et vini, per operationem divinae virtutis .... substantialiter convertatur in aliam substantiam i. e. in carnem et sanguinem, Mg. 118, 815.

3) Gerbert von Aurillac, Die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit, Wien 1878, S. 147 f.

sonderheit des dritten und vierten Teiles derselben nicht allzuweit hinter den Anfang des elften Jahrhunderts zurückgreifen zu sollen[1]).

Neuestens schließt sich W. Schulz diesen Ausführungen K. Werners weitgehend an[2]). Speziell in bezug auf den vierten Teil der Confessio (De corpore et sanguine Domini) meint er, die Sprache der Kapitel drei bis fünf sei die Sprache der Antiberengarianer des 11. Jahrhunderts. Der Satz aus der Confessio fidei IV cp. 3: Hoc corpus et hic sanguis non in spicis et sarmentis colligitur, sed certa consecratione mysticus fit nobis, habe in der Literatur des 11. Jahrhunderts zahlreiche Parallelen und richte sich gegen den Spott der Schüler und Anhänger Berengars über den „gesäten Gott". In ihren Ausführungen über ratio und fides schließe sie sich dagegen eng an Augustin an.

Auch der französische Theologe F. Vernet[3]) hält die Confessio für pseudo-alkuinisch. Ebenso spricht der protestantische Dogmenhistoriker R. Seeberg[4]) mit Bezug auf die Confessio von „Pseudo"-Alkuin, scheint ihn aber doch dem karolingischen Zeitalter zuzuweisen, während J. A. Endres unentschieden bleibt[5]).

Als Resultat dieses problemgeschichtlichen Ueberblicks können wir festlegen: Wir haben einmal Vertreter, die für die Zuweisung der Confessio an Alkuin eintreten (Mabillon, Froben, neuestens F. Cabrol), einen Theologen, der un-

1) Ebda. S. 149.

2) Der Einfluß der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides in der Theologie des 8. und 9. Jhs., Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXIV (1913), S. 333 A 6.

3) Dict. de théol. cathol. I 691.

4) Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] III 69.

5) Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XVII, Heft 2/3) Münster 1915, S. 2 f.

entschieden ist (J. A. Endres) und Theologen, die die Möglichkeit der Autorschaft Alkuins in Abrede stellen (die Kalvinisten Daillé und Basnage, die protestantischen Theologen W. Schulz und R. Seeberg und die katholischen Theologen K. Werner und F. Vernet).

Was die Zeit anlangt, der die Confessio zugehören soll, so finden wir die Zuweisung in die karolingische Periode (Mabillon, Froben, Cabrol und Seeberg?), in die Zeit kurz vor Anfang des 11. Jh.s (K. Werner), nach Anselm von Canterbury † 1109 (Daillé und Basnage) bzw. in die Zeit der berengarschen Kontroverse (W. Schulz).

Wir geben nun zunächst eine Darlegung der Eucharistielehre der Confessio (B), um uns dann in der Frage der Echtheit zu versuchen (C).

B. Die Eucharistielehre der Confessio.

Die Confessio bekämpft eine Anschauung oder vielmehr Einen, der über die Eucharistie häretisch denkt. Es wird einer direkt angeredet: tu haeretico deceptus spiritu (cp. 5, 1089 D). Worin beruht nun die Eigenart dieses Häretikers? Ihn leitet die ratio. Er wagt es, das Geheimnis humano intellectu, subtili ratione zu erfassen (cp. 5, 1089 D). Wenn es nach ihm ginge, könnte man das Geheimnis sinnlich wahrnehmen (comprehendi sensu), in Worten genau bestimmen (cp. 5, 1089 D). Inhaltlich bekämpft er die reale Gegenwart im Sinne der Identität des sakramentalen und historischen Herrnleibes (ihm gegenüber wird ja besonders der Sakramentsinhalt bestimmt als suam nimirum et non aliam carnem, cp. 5, 1089 D); und zwar mag das geschehen sein einmal durch Hinweis auf sein unvergängliches und unverletzliches Leben im Himmel [1]), sodann auf seinen Leib,

1) Dies wird ihm gegenüber zugegeben: cum certum sit Christum immortaliter et incorruptibiliter vivere in se ipso. (cp. 5, 1090 B.).

der, wenn auch auferstanden und verherrlicht, dennoch den Gesetzen wahrer Körperlichkeit unterliege; es mag dies begründet worden sein mit der Tatsache, daß er aperto utero in die Welt eingetreten sei, daß es ihm nicht möglich war, nach seiner Auferstehung ianuis clausis seinen Jüngern zu erscheinen (cp. 5 und 6, 1089 f.). Positiv scheint er symbolisch-dynamisch denkend das sacramentum und seine virtus dem wirklichen Leib gegenübergestellt zu haben; wenigstens wird ihm gegenüber in der Confessio betont, daß das divinae virtutis sacramentum gerade im wirklichen Herrnleib bestehe (cp. 4, 1089 B).

Diesem Häretiker gegenüber hebt unsere Confessio sehr stark den Geheimnischarakter hervor. Die Eucharistie sei nur dem Glauben, nicht dem Verstande zugänglich. Sie spricht von einer mysterii profunditas (1087 A). Man könne vor diesem Geheimnis mehr ehrfürchtig erschauern, als es erörtern (1087 A). Es sei eine res divina und könne darum auch nur divine verstanden werden, d. h. es sei nur mit dem Glauben „ergreifbar", nicht mit dem Verstande erforschbar (1087 A). Alles kommt ihr offenbar darauf an, den Gegensatz zwischen ratio und fides herauszustellen. So erweitert sie die Stelle des Florus, expositio miss. 62. Mg. 119, 54: totum mysterium est durch den charakteristischen Einschub: es sei zu erfassen simplicitate fidei, nicht rationis subtilitate (cp. 3, 189 C). Der Glaube sei besser als die ratio (cp. 5, 1090 A). Ein experimentum rationis sei hier nicht möglich (cp. 5, 1090 B). Daher die Mahnung mit dem Grübeln aufzuhören und schlechthin zu glauben. Das Sakrament des Herrnleibes sei zu erhaben, um begriffen werden zu können (cp. 5, 1090 B). Wer darum den demütigen Glauben verlassend, mit dem Verstand über sich hinaussteigen wolle (supra se ascendere), müsse notwendig irregehen (cp. 5, 1090 B).

In der Bestimmung des sakramentalen Inhaltes tritt uns ein unzweifelhafter Realismus entgegen. In diesem Opfer wird der Sohn dargebracht (cp. 2 1088 A), sein Leib und Blut (cp. 4, 1089 A). Die Eucharistie ist vera caro, verus sanguis (cp. 4, 1089 B). Christus erfüllt den Altar und bereitet sich selbst als Speise (cp. 3, 1088 C). Er selbst ist es, der sich in der Eucharistie opfert, mit dessen Fleisch und Blut gespeist wir der Einen höchsten Gottheit teilhaft werden (cp. 4, 1089 B). Man empfängt nichts anderes als den Herrn Jesus, als Christus, man ißt Gott; man soll ihn darum aufnehmen als Seelengast (cp. 7, 1091 D). Gerade das macht ja das Geheimnis so wundersam uud unaussprechlich, daß wir hier kein anderes Fleisch genießen, als sein eigenes (suam nimirum et non aliam, cp. 5, 1089 D). Meint der „Häretiker", reale Gegenwart und realer Genuß seien unvereinbar mit der Unsterblichkeit und Unverletzlichkeit des verklärten Leibes, so beweist nun gerade die Confessio, daß dies möglich ist sine laesione et detrimento (cp. 5, 1090 B). Unbegreiflich ist es freilich, wie der in sich selbst unvergänglich Lebende sein Fleisch uns zu essen geben kann. Doch vermögen Wunder das Wunder glaubwürdig zu machen. Der Auferstandene konnte ja auch ohne irgenwelche Verletzung seinen wahren Leib bei verschlossenen Türen zu seinen Jüngern einführen, konnte in die Welt eintreten non aperto utero virginis, mit seinem wahren Leib auf dem Meere wandeln, Brot vermehren (cp. 5 u. 6, 1090 B).

Daneben kömmt das „Sakramentale" der Eucharistie zur Geltung. Gegenüber der unmittelbaren Schau der unveränderlichen Wahrheit ist sie mysterium, sacramentum (cp. 6. 1090 D). Alles was hier vorgeht ist mysterium. Sie bereitet den Tod des Herrn wieder per mysterium (cp. 3, 1088 D); das Kreuzopfer wird täglich erneuert in sacramento (cp. 3, 1088 D). Es kommt zur Geltung in der Symbolik des Vor-

gangs wie der Elemente: Brot und Wein deuten auf die Einheit, die Mischung des Weines mit Wasser auf Blut und Wasser der Seitenwunde (cp. 6, 1091 A).

Die Sakramentsverwirklichung. Es findet ein consecrari des Brotes statt; ein sanctificare (cp. 2, 1087 C); eine coelestis benedictio; und zwar ist Christus mit den Engeln während des Opfers da, um die Gaben zu konsekrieren, wie er mit Beda in Luc. 22 sagt (cp. 2, 1088 B). Wenn man auch mit bloßem Auge den Priester sieht, mit den Augen des Glaubens erblickt man Christus selbst, der sich hier opfert (cp. 2, 1087 B). Die Priester selbst walten ihres Amtes, Christus selbst ist sacerdos wie sacrificium. Er spricht in seinen Priestern. Darum wird das Opfer durch einen guten Priester nicht verbessert, durch einen schlechten nicht verschlimmert, sondern es bleibt immer und überall dasselbe (1087 C). Christus selbst ist es, der hier wirkt maiestate divinae potestatis, durch seine Kraft und seine Worte. Er bewirkt durch die Kraft des Hl. Geistes und durch die coelestis benedictio, daß Leib und Blut ist (corpus et sanguinem suum esse perficit, cp. 2, 1087 D) und zwar bewirkt er (efficit) aus den Elementen unverzüglich durch seinen bloßen Willen seinen Leib und sein Blut (cp. 6, 1091 A). Die letzte Erklärung ist der allmächtige Gott, der aus jedem Ding machen kann, was er will (cp. 5, 1089 D). Mit diesen an Ps.-Eusebius von Emesa erinnernden Formulierungen (vgl. Mg. 30, 272 und 275) verbindet er die Augustins und Bedas, freilich ins Realistische umgebogen. Hatte Augustin davon gesprochen, daß durch die consecratio das „Brot“ mystisch werde (c. Faust 20, 13), so sagt Ps.-Alcuin, daß „Leib und Blut“ werde (hoc corpus et hic sanguis certa consecratione mysticus fit nobis, cp. 3, 1088 C) und zwar dadurch, daß die Kreatur von Brot und Wein übergeführt werde in das Sakrament des Herrnleibes

(cp. 3, 1088 C)[1]). Damit sind wohl die beiden Formeln dem realistischen Metabolismus angeglichen. Welche Wirkung die Wandlung auf die Elemente ausübt, sagt er nicht. Dagegen legt er das Verhältnis vom „Teil" des Sakramentes zum sakramentalen Inhalt dar: weder dadurch, daß viele an ihm teilnehmen, wird Christus geteilt, noch dadurch, daß das „Sakrament" in Teile getrennt wird; ein jeder genießt den ganzen Christus, weil er ganz ist in den Teilen (totus in partibus, cp. 3, 1088 D); oder wie er, einen Dichter zitierend, sagt: caeditur in partes, partibus omnis inest (cp. 7, 1092 A).

Die Bedeutung der Eucharistie. Das Opfer gilt Gott allein, nicht den Heiligen (cp. 2, 1087 D). An diesem Opfer nimmt die ganze civitas dei teil, auch die im Himmel: es wird durch die Engel gebracht vor Gottes Majestät; so haben wir auch im Himmel einen sacerdos sempiternus, ein altare sempiternum freilich nicht ein körperliches, sondern ein geistiges (cp. 3, 1088 A).

C. Die Abfassungszeit der Confessio.

Welcher Zeit ist nun unsere Confessio zuzuweisen? Mabillon[2]) und Cabrol meinen, es finde sich in der Eucharistielehre nichts, was nicht dem 9. Jh. und speziell Alkuin zugewiesen werden könne. Beide haben insofern recht, als die Confessio weithin die eucharistischen Anschauungen des 9. Jh.s wiedergibt, um doch anderseits wieder solche Gedanken zu zeigen, die für das 11. Jh. typisch sind. F. Cabrol hat weiterhin recht, wenn er die Confessio, besonders pars IV, nicht unter die theologischen,

1) Panis et vini creatura . . . in sacramentum carnis transfertur = Beda l I, hom. 14, Mg. 94, 75 A. vgl. Isidor von Sevilla: Sanctificata tamen per Spiritum sanctum in sacramentum divini corporis transeunt (De offic. eccles. I 18).

2) Mg. 101, 1003 ff.

sondern liturgischen Werke Alkuins zählt. Aber sie kann einem Alkuin nicht zugesprochen werden.

Die Confessio ist in ihrer Anlage unzweifelhaft von einer (echten) Schrift Alkuins abhängig, der Confessio SS. Trinitatis. Gleich dieser echten Schrift Alkuins handelt auch unsere Confessio in ihrem ersten Teil de Deo uno et trino, im zweiten de Verbo incarnato, im dritten Teil iterum de Deo trino et uno, de Christo ac de aliis plerisque ecclesiasticis dogmatibus [1]).

Es muß schon starke Bedenken hervorrufen, ob wir hier überhaupt eine einheitlich komponierte Schrift oder nicht vielmehr ein allmählich durch Ueberarbeitung verschiedener Autoren entstandenes Werk vor uns haben, wenn wir sehen, wie der dritte Teil denselben Stoff, wie der erste behandelt. Mag nun aber auch noch Teil I—III als einheitliches Werk (als Nachahmung der alkuinischen Confessio SS. Trinitatis) verstanden werden können, sicher bildet der vierte Teil ein neuer Zusatz. Wir finden nämlich im vierten Teil den zweiten zitiert. Das zwölfte Kapitel des vierten Teiles ist fast wörtliche Wiederholung des sechsten Kapitels des zweiten Teiles [2]).

Die Uebergangsformel vom dritten zum vierten Teil macht ferner den Eindruck, als wollte hier etwas nachgetragen werden, was die Confessio SS. Trinitatis nicht hat, dessen Behandlung aber trotzdem nunmehr als notwendig erscheint [3]).

1) K. Werner, Gerbert v. Aurillac, S. 147 ff.

2) IV 12 stimmt von O mira semperque miranda bis cohaeredes autem Christi und von Deus ineffabilis et incircumscriptae naturae bis in nomine meo dabit vobis mit II 6 überein. Die Einleitungsformel des nun folgenden Gebetes: Obsecro itaque te, Domine, in nomine ipsius dilecti filii tui IV, 12 erinnert an den Anfang des siebten Kapitels des zweiten Teils: Obsecro itaque, Domine, et te nimis pium rogo in nomine eiusdem filii tui dilectissimi.

3) Ad hanc nimirum securam et sempiternam vitam inter reliqua sacramenta ecclesiae illud maxime pertinet coeleste vivificumque

Das setzt aber eine Entwicklung voraus, bei der für die Darlegung des Glaubensinhaltes die spezielle Behandlung der Eucharistie neben den Fragen aus der Theologie im engeren Sinne (de deo uno et trino), aus der Christologie und Soteriologie als dringend empfunden wurde.

Das eigenartige literar- und theologiegeschichtliche Problem dürfte darin seine Lösung finden, daß der Confessio fidei pars IV eine dem 9. Jahrhundert angehörende liturgische Schrift zugrunde liegt. Es ist die expositio missae des Florus von Lyon († 860) [1]), die durch einen Antiberengarianer überarbeitet wurde.

a) Die expositio missae des Florus von Lyon die Grundschrift von Ps.-Alkuins Confessio fidei pars IV De corpore et sanguine Domini

Einleitung und erstes Kapitel.

Die Einleitung der Confessio geht auf Florus cp. 66, Mg. 119, 58 C zurück. Das Zitat aus Gregor dial. l. IV, 58 ist fast mit denselben Worten bei beiden eingeführt. Conf. cp. 1: de tam miri ineffabilisque mysterii profunditate vgl. mit Florus cp. 66: haec verba mysterii tam profunda tam mira. Ferner Conf. cp. 1: magis venerandum est et pavendum, quam discutiendum vgl. mit Flor. cp. 66: magis veneranda sunt et pavenda, quam discutienda. Conf. cp. 1: nemo inde digne aliquid loquitur = Flor. cp. 66: quis inde digne

---

mysterium, quod Dominus noster Jesus Christus instituit et ipse offerri praecepit in memoriam sui pro salute nostra. Immo ipsum sacramentum dici posse arbitror vitam aeternam, quae scilicet hic incipitur, illic perficitur. Hic enim manducamus Deum, illic facie ad faciem videbimus eum. De quo sane mysterio, quae mea sit fides, tacere non debeo (III, 42).

1) Mg. 119, 15 ff.

aliquid loquatur, wozu die Confessio als Eigengut hinzufügt: Fide capiendum, non ratione quaerendum aut inveniendum.

Das Zitat Gregor dial. l. IV, 58 wird mit der gleichen Einleitung wiedergegeben: beatus tamen Gregorius, idoneus tanti sacramenti interpres, in quodam loco aliquid de illo [de illis: Florus] tamquam de re ineffabili pene ineffabiliter loquitur. Conf. cp. 1, Mg. 101, 1087 A = Flor. de expos. miss. cp. 66, Mg. 119, 58 C.

Zweites Kapitel.

In cp. 2 der Confessio führt der Satz, der eine Zusammenfassung des Folgenden offenbar darstellen soll: Christi enim virtute et verbis panis ille et calix ab initio consecratus est (cp. 2, 1087 C) das Zitat ein. Der nun folgende Abschnitt: Christi virtute et verbis consecratur semper et consecrabitur. Ipse in suis sacerdotibus quotidie loquitur. Illius sermo est, qui coelestia sacramenta sanctificat. Sacerdotes funguntur officio, sed Christus maiestate divinae potestatis operatur. Ipse est enim ille verus Melchisedech, qui sancta sacrificia, quae ille in mysterio tunc praefiguravit, per oblationem sui corporis suique sanguinis adimplet et semper ab ipso initio, quo instituit, adimplevit. Ipse ea Spiritus Paracliti virtute et coelesti benedictione sanctum corpus et sanguinem suum esse perficit, Conf. fid. IV 2, 1087 C = Florus, De expos. miss. cp. 60, 52 C. Geändert ist am Zitat die Umstellung der Sätze: illius sermo est qui coelestia sacramenta sanctificat. Ille in suis sacerdotibus quotidie loquitur. Ferner statt i l l i funguntur officio, i l l e . . operatur setzt die Confessio: sacerdotes bzw. Christus; statt tunc in mysterio praefiguravit hat sie in mysterio t u n c praefig. Das bloße adimplevit hat sie erweitert durch a d i m p l e t e t s e m p e r a b i p s o i n i t i o , q u o i n s t i t u i t , adimplevit. Die Confessio macht dadurch aus dem vergangenen (beim ersten

Abendmahl erfolgten) Wirken Christi ein gegenwärtig erfolgendes und seit der Einsetzung stetig erfolgtes Wirken. Die ganze Formulierung ist aber nichts weiter als die Angleichung des Schlusses des Zitates an den Anfang desselben: Christi virtute ab initio consecratus est, consecratur semper et consecrabitur.

Der folgende Abschnitt: In hac igitur sacrosancta oblatione corporis et sanguinis dominici communis servitus exhibetur Deo tam a sacerdotibus quam a cuncta familia domus Dei. Haec autem est servitus Dei, quae nulli alii debetur nec sanctis angelis nec sanctis animabus nisi uni Deo vivo et vero. = Florus, De exposit. miss. cp. 58, 50 D. Statt in illa sacrosancta oblatione hat die Confessio: in hac sacrosancta oblatione corporis et sanguinis dominici.

Das Folgende: Unde isti in coelestibus sedibus constituti nolunt nos sibi sacrificare, sed Deo soli, cuius et ipsi et nos sumus creatura. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cuius pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur, ist zusammengezogen aus Flor. cp. 58, 51 A; statt nolunt nos sibi sacrificare, sed ei cuius et ipsi nobiscum sacrificium esse petiverunt hat die Confessio: nolunt nos sibi sacrificare sed Deo soli, cuius et ipsi et nos sumus creatura (1087 D).

Der Satz: Hanc partem, supernos videlicet cives, huic interesse mysterio non dubito, ut per angelica ministeria et supplicationes, tamquam de sublimi altare, divinae Majestatis conspectibus offeratur geht von per angelica ministeria an auf Florus cp. 66, 60 A zurück.

Zum Folgenden: Si enim est in domo illa sempiternae sacrificium laudis et sacerdos sempiternus, est et sacerdos sempiternus, est et altare sempiternum in coelis non corporeum, sed rationale et intelligibile, ad quod oblatio ista

defertur, vgl. Florus cp. 66, 59 B: Sic enim est, inquit, in domo illa sempiterna sacrificium laudis, et sacerdos sempiternus est et altare sempiternum pacata mens ipsa iustorum. Aus dem Hauptsatze (sic enim est usw.) macht die Confessio einen Bedingungssatz (si enim est usw.), den sie durch Wiederholung des im Bedingungssatze Ausgesprochenen zur vollen Satzfolge ausbaut; sie läßt das inquit, welches das Gregorzitat bei Florus einführt aus — Verschleierung der Zitate ist Eigenart der Confessio —, fügt zum altare sempiternum noch ein in coelis, läßt aber die Erklärung des altare, die pacata mens ipsa iustorum, weg. Zum altare non corporeum sed rationale et intelligibile vgl. Florus, cp. 66, 59 C.: Ut quis carnaliter cogitans aestimet in coelis esse altare corporeum .... sed potius ... intelligamus sublime altare Dei rationabile et intelligibile esse.

Unde in ipsa immolationis hora cum astantibus sibi ministris coelestibus Christus, ut proposita consecret, adesse credendus est. De qua re pater Ambrosius: Non dubites, inquit, assistere angelum, quando Christus assistit, Christus immolatur = Florus, cp. 66, 60 A/B. Haec est enim vera oblatio, in qua filius offertur, pater reconciliatur = Florus, cp. 58, 51 A.

Haec est vera et aeterna hostia, quia vera et aeterna ei est virtus, vera et aeterna per eam perficitur salus. Haec est salutaris victima, plena rationis, plena mysterii, quae spirituali ratione celebratur, fidei puritate exhibetur. Ut enim corda fidelium fierent coelestia, rationabili oblatione mundari debuerunt = Florus, cp. 59, 51 C/D. Ausgelassen ist der Satz: est enim novi et aeterni Testamenti; statt haec est rationalis hostia steht: salutaris victima; nach plena mysterii ist weggelassen: quae tunc tractabili tractatione in veteribus sacrificiis fiebat; statt rationabili sanguinis Christi cruore mundari, Florus 51 D, steht: rationabili oblatione mundari.

So ist fast das ganze zweite Kapitel mosaikartig aus Florus zusammengesetzt. Nicht besser steht es mit dem dritten Kapitel.

Drittes Kapitel.

Per hoc namque mysterium Christo participantes, unum omnes sumus in illo; non est masculus neque femina, non servus neque liber. Hanc unitatem in communicatione huius sacramenti maxime accipimus, quoniam unus panis unum corpus multi sumus, omnesque de uno pane participamus. Tanta enim est ecclesiae in Christo unitas, ut quomodo una fides et unum baptisma et unum altare, ita unus ubique sit panis corporis Christi et unus calix sanguinis eius = Florus, cp. 60, 51 D f., wobei Gal. 3, 28 frei zusammengezogen und 1. Kor. X, 16 ausgelassen ist; statt unum corpus multi sumus qui de uno pane steht multi sumus omnesque de uno pane. Die letztere Formulierung weist aber auch Florus auf in opuscul. adv. Amalar. II, 7 Mg. 119, 86.

Es folgen zwei Schriftzitate (Hebr. 9, 14 und Ephes. 5, 2), die von der Confessio selbst beigefügt sind. Die Fortführung des letzteren durch: Patri nobis hoc in sacramento corporis et sanguinis filii dei quotidie instauratur. Hoc corpus et hic sanguis non in spicis et in sarmentis colligitur, sed certa consecratione mysticus fit nobis non nascitur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis eius ineffabili spiritus sanctificatione transfertur = Florus, cp. 59, 52 A.

Das Folgende: Totum ergo, quod in hac oblatione agitur, mysterium est, *quod simplicis fidei puritate capi debet, non rationis subtilitate comprehendi potest.* Aliud enim videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem = Flor. 62 B/C mit dem der Confessio eigenen Einschub erweitert: (myste-

rium), quod simplicis fidei puritate capi debet, non rationis subtilitate comprehendi potest, cp. 3, 1088 C.

Der Schluß von cp. 3 geht zurück auf Florus cp. 59, 52 AB, mit eigenen Zusätzen erweitert:

Confessio fidei cp. 3.

altare Christus implet et praeparat se cibum. Mactatur non occiditur, manducatur non minuitur, reficit non deficit manducatus vivit quia resurrexit a mortuis .... omnes manducant ex eo, sed unus quisque totum manducat. *Dividitur per partes sed totus in partibus.* Manducatus ab omni populo sanus et integer manet. Totus in coelo, totus in cordibus fidelium ....

Florus, de exposit. miss. cp. 59.

praeparavit eis cibum se ipsum.... quando Christus manducatur, non occiditur, ut manducetur, sed mortuos vivificat, quando manducatur, Reficit non deficit; manducatur Christus vivit manducatus quia resurrexit occisus; nec quando manducamus, partes de illo facimus; et quidem in sacramento sic fit, per partes manducatur in sacramento et manet integer totus in coelo, manet integer totus in corde suo [tuo?].

Aus dem manducatur, non occiditur ut manducetur macht die Confessio: mactatur non occiditur; manducatur non minuitur, spricht also den realen Opfervorgang und das Sichgleichbleiben Christi aus. Ebenso weicht die Darlegung der „Teilung“ des Sakramentes stark von Florus ab. Florus gibt mit dieser Stelle Beda ad I Cor. cp. 10, 16 wörtlich wieder. Pseudo Alkuin arbeitet dagegen seine Vorlage frei um. An das Zitat aus Florus erinnert eigentlich nur noch der Schluß: totus in coelo totus in cordibus fidelium. Die Lösung selbst ist gegenüber Florus eine ganz andere. Florus sagt, daß wir beim Genuß keine Teile aus ihm machen, wenn das auch im Sakrament geschieht: durch Teile wird er im Sakrament

genossen, aber er bleibt ganz und unversehrt im Himmel, ganz im Herzen des Empfängers. Florus stellt also das geteilte Sakrament und den ganzen Christus im Himmel bzw. im Herzen der Empfänger einander gegenüber; auch der Teil des Sakraments ist ausreichende Bedingung, daß Christus ganz in der Seele ist. Die Confessio dagegen stellt das Verhältnis der Gegenwart Christi zu den Teilen des Sakramentes an sich dar: dividitur per partes, sed totus in partibus.

Viertes Kapitel.

Haec namque singulariter victima ab interitu aeterno animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui licet surgens a mortuis in se ipso immortaliter atque incorruptibiliter vivat, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salute partitur, eius sanguis a fidelibus bibitur. *Sed quomodo hoc fiat, quis comprehendere potest vel absolvere profunda mysteria huius sacrificii*, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur = Florus, cp. 63, 55 C, unter Auslassung von iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur; tamen. Statt eius sanguis non iam in manus infidelium funditur hat die Confessio: eius sanguis a fidelibus bibitur. Statt des Satzes: hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, der allgemein den Wert des Opfers uns nahelegen, soll, hat die Confessio eine Formulierung, die seine Unbegreiflichkeit ausdrückt: sed quomodo hoc fiat quis comprehendere potest vel absolvere profunda mysteria huius sacrificii.

Das Folgende: Sicut enim sacramentum sanctae Trinitatis ita et mysterium dominicae passionis et mortis, quod hac oblatione frequentatur, aequaliter necessarium ad salutem

aequaliter in conscientia pura et sumendum ac retinendum = Florus, cp. 62, 54 B.

Fünftes Kapitel.

Ps.-Alcuin Conf. fid. cp. 5:

sacrificium enim istud mirabile Christum non dandum sed datum, non occidendum sed occisum, non redimendos sed redemptos nobis in veritate monstret.

Florus von Lyon expos. miss., cp. 17:

ut Christum non dandum sed datum nobis in veritate monstremus ... in oblatione corporis et sanguinis Christi cognoscamus non adhuc occidendum Christum pro nostris iniquitatibus sed occisum nec redimendos nos illo sanguine sed redemptos.

Florus zitiert hier eine Stelle aus Fulgentius wörtlich (ep. 14 ad Ferrand. n. 44, Mg. 65, 432 C). Ps.-Alkuin kürzt sie und zwar in einer Weise, daß er eine scharf geschliffene, dreigliedrige Antithese formt:

non dandum: sed datum
non occidendum: sed occisum
non redimendos: sed redemptos.

Das scheint eine Eigenart Ps.-Alkuins zu sein.

Ein gleiches Verfahren können wir ja bei ihm in der Kürzung der Stelle aus Florus exposit. miss. cp. 59 (oben S. 62) beobachten. Auch hier arbeitet er seine Vorlage zu einer dreigliedrigen Antithese um:

mactatur: non occiditur
manducatur: non minuitur
reficit: non deficit.

Sechstes Kapitel.

Nemo enim potest corporis et sanguinis Christi pro maiestate rei sacramenta cognoscere = Florus, cp. 6, 23 C unter Auslassung von passionis Domini. Hoc ergo agendum, hoc frequentandum commendavit ecclesiae, quousque veniat in finem saeculi, quando erit sanctorum requies, non adhuc in sacramento, quo in hoc tempore consociatur ecclesia, quamdiu bibitur quod de Christi latere manavit, *sed tamen in ipsa* [Florus: sed iam ipsa] perfectione salutis aeternae, cum tradetur regnum Deo Patri, ut in illa perspicua contemplatione incommutabilis veritatis nullis mysteriis [Florus: mysteriis *corporalibus*] egeamus = Florus, cp. 63.

De latere enim Christi, qui vitis est vera, quando transfixum est lancea, aqua cum sanguine est egressa. Ille sanguis in remissionem peccatoris fusus est. Aqua illa salutare temperat poculum. Haec et lavacrum praestat et potum. Haec sunt enim sacramenta ecclesiae, sine quibus ad veram vitam non intratur, quia nimia pietate et amore timoreque magno agenda sunt et accipienda = Florus, cp. 62, 54 C mit Umstellung der Sätze.

Siebentes Kapitel.

Illius panis et calicis oblatio mortis Christi est commemoratio et annunciatio. Quae non tam verbis quam mysteriis ipsis agitur, per quae nostris mentibus mors illa pretiosa altius et fortius commendatur = Florus, cp. 63, 54 D.

Ideo hoc sacramentum discipulis ultimum tradidit, ut memoriae tantae caritatis, qua nos sic amavit, sic salvavit illorum et nostris mentibus altius imprimeretur = Florus, cp. 63, 55 A. Statt caritatis, per quam solam salvamur hat die Confessio: caritatis, qua nos sic amavit sic salvavit; statt arctius eorum mentibus infigeret: illorum et nostri mentibus altius imprimeretur.

Das accede reverenter bzw. accede credulus Conf. cp. 7 erinnert an das viermal sich wiederholende accedite ad eum bei Florus cp. 67. Zu cum deum manducas, Conf. cp. 7 vgl. Florus cp. 67: intra se deum suscipientes. Das Folgende: manduca vitam, bibe vitam. Tunc autem hoc erit, id est, vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducetur, spiritualiter bibatur. Illud bibere, quid est nisi vivere? Illud manducare refici est. Sed sic reficeris, ut non deficiat, unde reficeris; habebis enim vitam, et integra est vita = Florus cp. 73 mit Umstellung der Sätze. Der Schluß suscipe Dominum Jesum usw., cp. 7 = Florus cp. 67.

Wir können zusammenfassend sagen:

1. Die Kompilation zeigt einen konstanten Charakter. Florus ist ziemlich wörtlich zitiert[1]).

2. Als schriftstellerische Eigenart Ps.-Alkuins können wir bezeichnen: die Umstellung der Sätze, die Verschleierung der Zitate, die freie Verarbeitung des Schriftwortes dort, wo es bei Florus wörtlich zitiert ist; die verkürzte Wiedergabe seiner Quelle in Form einer dreigliedrigen Antithese.

Daneben hat aber der Kompilator Eigenes in Florus hineingearbeitet und zwar: 1. Die Bedeutung der fides gegenüber der ratio für das eucharistische Mysterium. 2. Die Darlegung des Verhältnisses vom Teil des Sakramentes zum sakramentalen Inhalt.

Neben diesem auf Florus zurückgehendem Gut findet sich aber manches, das über die expositio missae hinausgeht.

1) Es wäre an sich möglich, daß umgekehrt Florus aus der Confessio geschöpft hätte. Dies ist aber schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil wir bei Florus zwei Autoren (Beda und Fulgentius s. oben S. 68 u. 70) ohne Namensangabe wörtlich zitiert finden, während sie die Confessio nur verkürzt und inhaltlich verändert wiedergibt. Wie hätte nun Florus gerade diese beiden Stellen als verkürzte Zitate entdecken und sie (ebenfalls ohne Autorenangabe) wörtlich wiedergeben sollen?

b) Die über die expositio missae des Florus von Lyon hinausgehenden Eigentümlichkeiten der Confessio fidei.

1. Dazu gehört einmal die Darlegung der Sakramentsverwirklichung. Man solle nicht mißtrauisch werden, wenn man sehe creaturam panis et vini de simplicibus terrae frugibus sumptam; Gottes Allmacht könne aus ihnen (ex eis) unverzüglich (sine mora) durch bloßen Willen (solo nutu) seinen Leib und Blut machen (cp. 6, 1091 A). Das ist ganz im Sinne des Metabolismus.

2. Das Geheimnis sei durch Gottes Offenbarung bisweilen einigen „handgreiflich" kundgetan worden. Das spielt offenbar auf die bekannten eucharistischen Wundererzählungen an (cp. 4, 1089 A).

3. Dazu kommt ferner eine formale Eigenart. Das vierte Kapitel enthält einen Abschnitt, der ganz im Stil der Glaubensbekenntnisse gehalten ist: ego autem omnium fidelium minimus, nihil de illo (gratias deo) in aliquo dubito, sed ex toto meo corde credo, et certa oris relatione confiteor ipsum divinae et vivificae virtutis sacramentum veram Christi carnem esse, ex qua pascimur, et verum eius sanguinem, ex quo potamur. Das sieht fast so aus, als wollte die Formulierung divinae virtutis sacramentum in ihrer dynamisch-symbolischen Auffassung bekämpft und im Sinne des Realismus ausgedeutet werden. Zudem scheint hier, wenn auch die Confessio als solche eine derartige stilistische Form nahelegt, doch ebenfalls ein Zitat vorzuliegen.

4. Endlich die Beweisführung cp. 5 und 6: trotz der realen Gegenwart komme doch eine Verletzung des Leibes nicht in Betracht. Auch diese ist kein originales Gut des Verfassers. Ihr ist vielmehr Gregor d. Gr. l. II, hom. 26 zugrunde gelegt. Fides non habet meritum, cui humana

ratio praebet experimentum, Conf. cp. 5, 1090 A = Gregor l. II, hom. 26. Den Satz praebeant fidem mirabilia mirabilibus incomprehensibilia incomprehensibilibus cp. 6, 1090 C. vgl. mit Gregor l. II, hom. 26: redemptoris opera quae ex semetipsis comprehendi nequaquam possunt, ex alia eius operatione pensanda sunt: ut rebus mirabilibus fidem praebeant facta mirabiliora. Ebenso stimmt Conf. 5: qui verum corpus suum . . . potuit ianuis clausis . . . introducere ad discipulos und cp. 6: iste est qui non aperto utero virginis ingressus est mundum überein mit Gregor l. II, hom. 26: illud enim corpus Domini intravit ad discipulos ianuis clausis, quod videlicet ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero virginis. Aber die Confessio scheint dieses gregorianische Gut nicht aus erster Quelle geschöpft zu haben. Grund zu dieser Annahme ist die Tatsache, daß die Confessio mit der Geburt non aperto utero das Wandeln des Herrn auf dem Meere cum vero corpore verbindet[1]). Nun aber finden wir das gregorianische Gut zusammen mit dem Wandeln des Herrn auf dem Meere bei Paschasius Radbert (De partu Virginis l. I)[2]).

1) Iste est, qui non aperto utero Virginis ingressus est mundum, qui cum vero corpore super mare ambulavit, IV 6.

2) Forte dicturi sunt isti, quod corpus iam incorruptibile et immortale exilius esset ad penetrandum quo vellet, quam esset prius antequam resurgeret. Nequaquam igitur hoc dicit quisque qui sane sapit: quia ex quo conceptus est homo, idem semper, qui ante Deus fuit. Unde quando super undas aequoreas ambulavit ante passionem, non minus homo quam Deus fuit. Quòd si ad naturam respicias rerum, aut corpus sine pondere vexit, aut undas sua potentia, quo sustinerent pondus corporis solidius, confirmavit. Et ideo, ut beatus Gregorius ait in homiliis suis, redemptoris nostri opera, quae ex semetipsis comprehendi nequaquam possunt, ex alia eius operatione pensanda sunt, ut rebus mirabilibus fidem praebeant facta mirabiliora. Illud enim, inquit, corpus Domini intravit ad

So dürfte unserer Confessio das gregorianische Gut durch die Vermittlung des Paschasius Radbert zugekommen sein. Immerhin hat die Confessio ihre Quelle selbständig verarbeitet. Bei Gregor handelt es sich nämlich darum, das Auferstehungswunder durch das noch wunderbarere Ereignis der jungfräulichen Geburt zu stützen. Radbert will dagegen umgekehrt die Geburt non aperto utero mit dem Kommen des Auferstandenen ianuis clausis stützen. Die Confessio benützt beide Gedanken (Jungfrauengeburt und Auferstehungswunder) gleichermaßen, um die reale Gegenwart des Herrnleibes in der Eucharistie zu begründen.

5. Das Verhältnis zwischen der subjektiven Verfassung des Priesters und dem Wesen des Opfers. Die subjektive Verfassung bleibt ohne Einfluß auf das Sakrament: haec salutaris victima nunquam et nusquam minuitur vel augetur, deterioratur vel mutatur sive iustus sive criminosus sacerdos foris ad altare accedat, sed semper et ubique sacramentum hoc idem idemque manet (cp. 2, 1087 B).

c) Die Zeit der Ueberarbeitung der expositio missae des Florus von Lyon.

Zunächst soll zu den bisher beigebrachten Beweisen kritisch Stellung genommen werden.

1. Wie steht es mit den Beweisen, die dartun sollen, daß unsere Confessio der berengarschen Zeit angehöre?

Wenn Daillé meint, Alkuin könne der Verfasser dieser Eucharistielehre nicht sein, weil zwischen der Abendmahlslehre der Confessio und dem Johanneskommentar Alkuins ein Widerspruch bestehe, so ist das nicht stichhaltig. Denn in seinem Brief an Paulin von Aquileia vertritt Alkuin den

---

discipulos ianuis clausis, quod videlicet ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero virginis, (Radbert, De partu Virginis, I, Mg. 120, 1382 B/C.)

Realismus, wenn nicht den Metabolismus in der Eucharistielehre, da er seinen Freund bittet, er solle seiner gedenken zu der Zeit, da er Brot und Wein konsekriere in substantiam corporis et sanguinis (ep. 41, Mg. 100, 203).

Auch die eucharistischen Wundererzählungen der Confessio sind kein entscheidender Einwand gegen die Autorschaft Alkuins: es ist kein Grund einzusehen, daß nicht Alkuin dasselbe berichten könnte, was 30 Jahre nachher Radbert in seinem Werke zu erzählen weiß [1]).

Ferner ist die Bezeichnung „Häretiker", mit der die Confessio ihren Gegner in der Eucharistielehre belegt, an sich kein Grund gegen die alkuinische Urheberschaft. Spricht doch auch Radbert einige Dezennien später von haereticas naenias (De corp. cp. 21).

Und wenn W. Schulz neuestens glaubt, in der Stelle der Confessio IV 3 (s. oben S. 56) eine antiberengarsche Aeußerung sehen zu müssen, so haben wir bereits bemerkt, daß die ganze Stelle aus Florus von Lyon (expositio missae cp. 59) stammt (s. o. S. 67), also bereits im 9. Jahrhundert niedergeschrieben ist.

Bleibt als einziger Einwand noch das Schweigen der Ka-

---

1) Die dem Germanus von Paris († 576) zugeschriebene aber erst 650—700 entstanden Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae berichtet bereits ein solches eucharistisches Wunder: Confractio vero et commixtio corporis Domini tantis mysteriis declarata antiquitus sanctis Patribus fuit, ut, dum sacerdos oblationem confrangeret, videbatur quasi Angelus Dei membra fulgentis pueri cultro concaedere et sanguinem eius in calicem, excipiendo colligere, Mg. 72, 94 A (vgl. Vita Basilii c. 7). Zur Abfassungszeit dieser expositio vgl. nunmehr A. Wilmart, Germain de Paris, Dict. d'archéol. VI 1049 ff. und Hugo Koch, Zur Abfassungszeit der Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae, Zeitschr. f. Kirchengesch. XLIV (1925) S. 63 ff. (gegen P. Batiffol Etudes de liturgie et d'archéol. chrét. Paris 1919 S. 247 f).

taloge. Viel ist daraus aber für die Bestimmung der Abfassungszeit nicht zu gewinnen.

2. Aber auch die Beweise für die Autorschaft Alkuins sind nicht glücklicher.

Wenn Mabillon meint, die Wandlungslehre der Confessio stimme mit der des 9. Jahrhunderts überein, so ist das zum Teil richtig, nur durfte er zum Beweis dafür nicht die Stelle aus Paulus Diaconus Vita S. Gregorii anführen, denn sie stammt aus französischen Handschriften des 11./12. Jahrhunderts, während die älteren italienischen Handschriften der Vita sie nicht haben (H. Grisar, Z.k.Th. 1887, 158 ff.), noch auf den Traktat des Haymo von Halberstadt, denn auch dieser gehört erst der berengarschen Periode an (s. o. S. 14 ff.). Endlich ist zuzugeben, daß die Bestimmung der Identität des sakramentalen und des historischen corpus nicht über den Rahmen des 9. Jahrhunderts hinausgeht. Daneben aber finden sich doch solch zahlreiche Eigentümlichkeiten, die bei der Zuweisung der Schrift an das 9. Jahrhundert ein ungelöstes Rätsel bedeuten müßten.

3. Für die Bestimmung der Abfassungszeit ist einmal maßgebend die Abhängigkeit unserer Confessio von Florus von Lyon († 860) bzw. von Paschasius Radbert († 856). Das führt uns an das Ende des 9. Jahrhunderts als terminus post quem.

Wenn nun ferner die Confessio einen ob seines Rationalismus als Häretiker bekämpft, so spricht ja wohl auch Radbert von der gegnerischen Ansicht als von haereticas naenias (de corp. 21), aber niemals ist Ratramnus oder Skotus Eriugena direkt als Häretiker bezeichnet worden, und zwar wegen der zu starken Betonung der ratio (wie es die Confessio tut). Tatsächlich bietet denn auch weder Ratramnus noch Skotus das Bild eines ausgesprochenen Dialektikers und Rationalisten, wenn ersterer auch Ansätze

dialektischer Erörterung in seiner Wandlungskritik hat. Wohl aber wurde Berengar gerade wegen seines omnia rationibus comprehendere velle angegriffen und im Kampfe mit ihm die Bedeutung der fides gegenüber der ratio betont. (Lanfranc, de corp. 17. Mg. 150, 427.)

Ps.-Alkuin sagt von seinem Gegner, er sei deceptus haeretico spiritu (cp. 5, 1009 D). Gregor von Bergamo († 1146) meint von den Berengarianern, aus ihnen spreche mendax et mendacii pater diabolus (De verit. corp., cp. 2). Die Leugnung der Verwandlung wird gerade den Berengarianern gegenüber nicht bloß etwa als falsch, sondern mit bewußtem Nachdruck als häretisch bezeichnet. Sagt doch Gregor von Bergamo, ein solcher zeige damit zweifellos, daß er nicht bloß falsidicus, vielmehr haereticus sei (De verit. corp. cp. 27).

Auf Berengar scheint es auch gemünzt zu sein, wenn die Geburt des Herrn non aperto utero hervorgehoben wird. Zwar stand die Jungfrauengeburt auch im 9. Jahrhundert zur Erörterung und ward sowohl von Ratramnus wie von Radbert, den beiden bedeutendsten Gegnern in der Abendmahlsfrage, in eigenen Schriften behandelt. Aber sowohl von Radbert wie von Ratramnus wurde der partus clauso utero vertreten[1]). Die Geburt utero clauso leugnete im Mittelalter erstmals Berengar, und zwar im Zusammenhang mit der Kritik des Realismus in der Eucharistielehre. Berengar will nichts wissen von einem Außergewöhnlichen bei der Geburt Christi (der Geburt per costas, bzw. de matre subascella). Solche Ansichten verweist er ins Gebiet der Ammenmärchen. Demgegenüber betont er das Nichtaußerordentliche,

1) Ratramnus: sic aperiens virginalem vulvam nascendo, ut tamen eam relinqueret clausam non violando, de nat. Christ., cp. 6, Mg. 121, 93 D.

Gewöhnliche der Geburt Christi (die sollemnitas), stellt Elisabeth und Maria in dieser Hinsicht einander gleich und legt das Gewicht vor allem auf das adaperiens vulvam[1]).

Dazu kommt noch ein Weiteres. Berengar war es auch, der die Möglichkeit, daß der Auferstandene den Jüngern bei verschlossenen Türen erschienen sei, in Abrede stellte[2]).

Es spielt denn auch gerade im Kampf gegen Berengar auf seiten der Metaboliker sowohl die Erscheinung des Auferstandenen ianuis clausis, wie die Geburt aus der Jungfrau non aperto utero eine bedeutsame Rolle.

So verweist Wolphelm von Brauweiler gegenüber der Aufstellung Berengars auf das untrügliche Zeugnis des Evangelisten Johannes: venit Jesus ianuis clausis et stetit in medio. Ecce inter Berengarium quod non intraverit Dominus ianuis clausis et inter Joannem quod intraverit cum sit controversia, superat ille, cui scimus inquienti quia verum est testimonium eius, omnis applaudit ecclesia[3]).

1) Hormisda papa ad Justinum Augustum: ut, qui ante tempora erat filius Dei, fieret filius hominis et nasceretur hominum more, matris vulvam natus aperiens et virginitatem matris deitatis virtute non solvens. Sed quid ad Hormisdam vel alium aliquem pergit aliquis? Impletum est, inquit evangelista, tempus Elisabeth, ut pareret et peperit filium et consequenter impleti sunt, inquit, dies Mariae, ut pareret et peperit filium. Numquid interpretari potest vel insanus, quod dicit evangelista; peperit filium, secundum quod anilis non tacet fabula, Christum de matre subascella vel per costas natum fuisse? De sollempnitate pariendi etiam evangelista, ubi dicit, ut facerent de eo, sicut scriptum est in lege domini: omne masculinum adaperiens vulvam (de sacr. coen. ed. A. F. u. F. Th. Fischer, Berlin 1834, S. 289 f).

2) Ecce inter Berengarium quod non intraverit Dominus ianuis clausis, Wolphelm von Brauweiler ep. contr. errores Berengar. Mg. 154, 412 C.

3) Ebenda.

Und es dürfte nicht von ungefähr kommen, wenn Eusebius Bruno in seinem Brief an Berengar gerade auf die Erscheinung des Auferstandenen ianuis clausis als einer unerörterbaren Glaubenswahrheit hinweist: neque enim . . . quomodo post resurrectionem verum corpus Domini Jesu ad discipulos clausis ianuis intromitti et palpari potuit quaelibet verborum affluentia disserere potest et tamen secundum Dei omnipotentiam in veritate facta esse firmissime et fidelissime credi necessarium est (ep. ad Bereng Mg. 147, 1203 B); während Abbaudus beide Tatsachen, sowohl die Geburt clauso utero, wie die Erscheinung ianuis clausis gegenüber Berengar vom Herrnleib betont: de eodem corpore asseritur quod per nativitatis suae mysterium ad humanos oculos clauso utero Virginis exivit et ad discipulos eius per resurrectionem clausis ianuis introivit seque ipsum et palpabile et tamen incorruptibile demonstravit (tract. de fract. corpor. Christ. Mg. 166, 1344 B) [1]).

Alger von Lüttich hat dann die Jungfrauengeburt in der Auseinandersetzung mit der antiberengarschen Theologie in die Grundlage seiner Eucharistielehre überhaupt eingebaut. Er hebt nun auch ihre Erlösungsbedeutung hervor, und verknüpft die Jungfrauengeburt damit innerlich mit der sakramentalen Funktion des corpus Christi. Die Jungfrauengeburt ist Offenbarung der Reinheit und Macht für das Haupt Christus, für uns aber eine Quelle der Reinheit und Kraft: ut ergo deificum corpus Christi cuius esset potentiae claresceret, sicut sol vitrum sine sua vel illius laesione penetrat, sic ipsum non phantasticum, sed verum virginis matris virginalia integra integrum pertransiens, nec ab eis dissipatur nec ea dissipat. Res quidem stupenda et

1) Dazu kommt noch, daß Abbaudus auch in der Ablehnung des rationari velle und der Betonung des Glaubens mit der Confessio übereinstimmt (Mg. 166, 1344 B).

ineffabilis, sed nobis non incredibilis, quia omnipotenti non impossibilis. Unde Augustinus (tract. 91 n. 3) super Joannem: „Omnia quidem ceterorum miracula superat, quod est natus ex Virgine, matrisque integritatem solus potuit nec conceptus violare nec natus. Ut autem sic nasceretur Deus, illum decuit, nobis profuit, ut mundus natus nos mundaret, potenter natus infirmos roboraret (De sacram. corp. et sang. Dom. I, 2).

Beide Momente (Jungfrauengeburt und Kommen des Auferstandenen ianuis clausis) betont aber auch unsere Confessio zur Erhärtung ihrer realistischen Ansicht in der Eucharistielehre.

Wenn nun die Geburt Christi clauso utero und das Kommen des Auferstandenen zu seinen Jüngern ianuis clausis erstmals von Berengar im Mittelalter geleugnet wurde und zwar im Zusammenhang mit seiner Eucharistielehre, wenn wir beide Momente von den Abendmahlstheoretikern erstmals im Kampf gegen Berengar zur Begründung des Realismus verwendet sehen und wir ein Gleiches auch bei unserer Confessio fidei finden, so scheint dieses Moment ein berechtigter Grund zu sein, sie in die Zeit der berengarschen Kontroverse zu versetzen.

Dazu kommt die Zeichnung des Verhältnisses von ratio und fides mit Bezug auf dieses Geheimnis.

Wir haben oben (S. 64; 67; 69) gesehen, wie unser Autor den Geheimnischarakter der Eucharistie sehr stark betont und gerade in diesem Sinne seine Vorlage überarbeitet. Nun hat auch Radbert schon das Geheimnisvolle des Sakramentes hervorgehoben und die Notwendigkeit der fides ihm gegenüber ausgesprochen. Aber bei unserm Autor ist das Problem doch bereits um einen Schritt weiter gediehen. Es handelt sich bei ihm nicht mehr um das Geheimnisvolle und die fides schlechthin, vielmehr um einen speziel-

leren Fall. Wenn unsere Confessio von der rationis subtilitas spricht, so sieht das doch fast so aus, als wollte hier ein gewisser Tadel über die Anwendung der ratio ausgesprochen werden. Aus allem, was über ratio und fides gesagt ist, gewinnt man den Eindruck, als wollte in pars IV der Confessio das Verhältnis von ratio und fides nicht im Sinne gegenseitiger Ergänzung, sondern gegenseitigen Ausschlusses gezeichnet werden. Unser Autor will das Verhältnis der ratio und der fides in bezug auf dies Geheimnis darlegen mit dem Erfolg, daß er die ratio ganz ausschalten möchte.

Das Problem ratio und fides ward bereits im achten und neunten Jahrhundert behandelt. In dem Widmungsschreiben zu seinem theologischen Hauptwerke De fide sanctae et individuae Trinitatis bezeichnet es Alkuin († 804) als einen seiner Zwecke, darzutun, wie nützlich und notwendig das Studium der Dialektik für die Theologie sei, das ja Augustin in seinem Werk De sancta Trinitate als besonders notwendig angesehen habe [1]). Wie hier so zeichnet Alkuin auch sonst das Verhältnis von ratio und fides nicht als ein gegensätzliches, sondern ein harmonisches, sich gegenseitig ergänzendes [2]). Näherhin kennt Alkuin (in engstem Anschluß an Augustin) ein dem Glauben folgendes Erkennen [3]).

1) Ut convincerem eos, qui minus utile aestimabant, vestram nobilissimam intentionem dialecticae discere velle rationes, quas beatus Augustinus in libris de sancta trinitate apprime necessarias esse putavit, (Mg. 101, 11 f.). vgl. A. Nägle, Ratramnus u. die hl. Eucharistie, Wien 1903, S. 60; M. Grabmann, Geschichte der scholast. Methode I, 194 f.

2) Schon diese verschiedene Zeichnung des Verhältnisses von ratio u. fides bei Alkuin und der Confessio fidei hätte in der Zuweisung der letzteren an Alkuin vorsichtig machen sollen.

3) ordinata caritas est, primum credere de Deo, quae in divinis leguntur libris et post fidem intelligentiae devotionem adhibere

Ja es ist notwendig, daß der Glaube sich erhebe zur Erkenntnis. Die Erkenntnis ist Lohn des Glaubens [1]).

An diesem prinzipiellen Verhältnis von ratio und fides (bzw. auctoritas) will auch der Schüler Alkuins, Fredegis († 834), nicht gerüttelt wissen. Die göttliche Autorität (die Worte der Hl. Schrift) nimmt den ersten Rang ein. Der Glaubensinhalt kann seine Bestätigung finden durch die Vernunft, d. h. durch das „dialektische Beweisverfahren“ [2]).

Von diesem im neunten Jahrhundert üblichen Standpunkt weicht auch der Theologe nicht ab, der sich verhältnismäßig am meisten mit dem Verhältnis von ratio und fides beschäftigt hat, Paschasius Radbert († 856). Auch er betont stets die Notwendigkeit des Glaubens. Daneben kommt bei ihm aber die ratio doch auch zur Geltung [3]). Glaube und Erkenntnis sind ihm mit Augustin die beiden Momente des religiösen Lebens (credant et cognoscant, expos. in Matth. VIII, Mg. 120, 556 D., credant et intelligant, ibid. 557 B). Und wenn er auch in bezug auf das Mysterium der Eucharistie die Notwendigkeit der

. . . . Ideo frustra vestra laborat scientia volentes prius intelligere et postea credere, dum prius est credere et postea intelligere, adv. Elipant. Tolet. episc. l. IV. (ed. Froben, Regensburg 1777, t. I 911).

1) Comment. in Joh. III 16 (vgl. August. tract. in. Jo. 27, 9) u. comment. in Joh. IV 17 (Augustin. tract. in Joh. 29, 6).

2) W. Schulz, Der Einfluß der Gedanken Augustins usw. a. a. O. S. 338 f. Neben einem „überspannten“ Autoritätsglauben, der den Schein des Skeptizismus bezüglich der Vernunfterkenntnis erregen könne (vgl.: Quae [sc. divina auctoritas] sola auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem, M. G. H. Epp. IV 553), hebt J. A. Endres doch anderseits die besondere Vorliebe für das dialektisch-syllogistische Beweisverfahren des Fredegis und die Anwendung auf die Behandlung rein theologischer Gegenstände hervor (a. a. O. S. 7 bzw. 10).

3) M. Grabmann, Geschichte der scholast. Methode I, 200 f.

fides besonders hervorhob, so ging er darin doch nicht so weit, daß er die ratio überhaupt ausgeschaltet hätte. Im Gegenteil. Neben der fides verlangt er intelligentia [1]).

Aber auch der Theologe, der der Vernunft die maßgebende Stelle einräumt [2]), Skotus Eriugena († um 877), hat sich von der augustinischen Lösung des Problems doch nicht ganz lösen können [3]). In dem Kampf gegen Skotus Eriugena fallen nun zwar scharfe Urteile gegen die Dialektik, so vor allem von Prudentius von Troyes [4]), Benedikt von Aniane [5]).

Bezeichnend aber ist, daß Florus († 860), auf den doch unsere Confessio in ihrem vierten Teile zum größten Teil zurückgeht, in seinem Kampfe gegen Skotus Eriugena nicht (was an sich doch nahe gelegen wäre), gegenüber der zu stark betonten Vernunft den Glauben stärker hervorgehoben hat. Auch hier im Kampfe gegen Skotus Eriugena treffen wir bei Florus die Gleichstellung von Glaube und Vernunft. Man solle, so meint er, nach der Regel des Glaubens und der Vernunft urteilen [6]).

1) Alioquin nisi per fidem et intelligentiam, quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit, De corp. et sang. Dom. cp. 8, Mg. 120, 1287 A.

2) Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat, nullaque auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur, De divis. naturae I 63, Mg. 122, 509.

3) Vgl. De divis. nat. V 24: Hoc incunctanter et credo et quantum illuminor superno lumine intelligo.

4) De praedest. contra Joannem Scot. cp. 1 u. 17 (Mg. 115, 1013 f. u. 1020).

5) Opusculum, Mg. 103, 1413 B. vgl. I. de Ghellinck, Dialectique et dogme aux X^e — XII^e siecles, Studien zur Geschichte der Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1. Supplementband), Münster 1913, S. 81 f.

6) Utrum vero sicut dicitur Deus substantialiter scientia, ita etiam substantialiter dici possit praescientia, iudicet secundum ratio-

Als Resultat seiner Untersuchung über den Einfluß der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides in der Theologie des achten und neunten Jahrhunderts glaubt Walther Schulz festlegen zu können[1]), daß „alle Ausführungen über das Verhältnis von Vernunft und Autorität, Erkenntnis und Glauben beherrscht sind durch den augustinischen Gedanken, daß der Fortschritt des religiösen Lebens vom Glauben zu der Erkenntnis der von Gott geordnete Weg ist".

Wir sehen: Die Lösung des Verhältnisses von fides und ratio, wie wir sie in unserer Confessio fidei finden, hat im neunten Jahrhundert keinen Platz. Diese ist vielmehr als nichts anderes anzusehen denn als die notwendige Reaktion gegenüber dem übertriebenen Dialektizismus eines Berengar von Tours. Die Confessio steht damit nicht allein. Dem extremen Dialektiker Berengar stellt sich Lanfranc mit denselben Argumenten wie unsere Confessio entgegen: quomodo panis efficiatur caro . . . iustus qui ex fide vivit, scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit. Mavult enim coelestibus mysteriis fidem adhibere . . . quam fide omissa in comprehendendis iis quae comprehendi non possunt, supervacue laborare (De corp. et sang. dom. 17 Mg. 150, 427 A). Wenn Lanfranc auch an dieser Stelle die fides der ratio entgegenstellt, so will er doch anderseits die ratio in Behandlung der Glaubensgeheimnisse nicht überhaupt ausgeschlossen wissen. Die Dialektik ist tieferhin den Glaubensgeheimnissen nicht absolut feind, kann sie vielmehr aufbauen und rechtfertigen: perspicaciter tamen intuentibus

nem et regulam fidei qui potest, Lib. adv. Joan. Scot. cp. 2, Mg. 119, 109 A., vgl. W. Schulz, Der Einfluß der Gedanken Augustins usw. S. 346 f.

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXIV (1913) S. 358 f.

dialectica sacramenta dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat. (In I Cor. 1. Mg. 150, 157 B.)

Neben diesem gemäßigten Dialektiker[1]) findet sich nun aber eine Richtung, welche die Dialektik bei der Erörterung der Glaubenswahrheiten überhaupt ausschalten möchte. Da ist vor allem Petrus Damiani († 1072), der zwar zum eucharistischen Problem so wenig Stellung nahm, wie zu den andern theologischen Streitfragen seiner Zeit[2]) aber doch zum Grundproblem aller damaligen Streitigkeiten, zu der Frage der Anwendbarkeit der Dialektik in einer eigenen Schrift sich äußerte. Gleich dem Autor der Confessio fidei ist auch ihm der Dialektiker ein Häretiker: veniant dialectici, sive potius ut putantur haeretici (de div. omnipot. 10. Mg. 145, 611 B).

Gleich ihm will Petrus Damiani nichts wissen von der Dialektik bei Erörterung der göttlichen Geheimnisse: haec plane quae ex dialecticorum et rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis (l. c. cp. 5, Mg 145, 603 C). Dazu kommt, daß die Antidialektiker zum Beweis ihrer These gerade die Jungfrauengeburt und die Auferstehung heranziehen. Jungfrauengeburt und Kommen des Auferstandenen ianuis clausis sind nach Petrus Damiani die Zeichen der aller Dialektik spottenden Allmacht Gottes: certe mirabilius est et valde praecellentius virginem incorruptam manere post partum, quam corruptam ad virginale decus redire post lapsum, quia et

1) Vgl. Sigebert von Gembloux: Lanfrancus dialecticus . . . . ubicumque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit concludit (de script. eccl. c. 155 Mg. 160, 582 C).

2) J. A. Endres, Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, Münster 1910, Beiträge VIII, 3, S. 10.

maius est quemlibet clausis ianuis ingredi, quam eas quae patuerint ianuas claudi. (De divin. omnip. 10, Mg. 145 611 C[1]); Jungfrauengeburt und Auferstehung sind es, die nach Manegold von Lautenbach die philosophische Dialektik zunichte machen: ad ultimum natus est homo Deus de perpetua Virgine idemque homo sepultus resuscitatus est in aeternum cum vero corpore..... Mentitur ergo philosophus enuntians omnem hominem esse animal rationale mortale, quia Christus resurgens ex mortuis iam non moritur mors illi ultra non dominabitur. (Opusc. c. Wolf. Mg. 155, 171 A).

Damit können wir aus der Zeichnung des Verhältnisses von ratio und fides Zeit und theologische Richtung des Autors der Confessio fidei pars IV bestimmen. Er dürfte der antidialektischen Richtung der Gegner Berengars angehören.

Die Darlegung des Wandlungsvorgangs ermangelt nun zwar der im Kampf mit Berengar herausgearbeiteten charakteristischen Formeln des Metabolismus. Aber die Betonung des „plötzlich" (sine mora) erfolgenden Vorgangs zeigt uns eine solche fortgeschrittene Klärung des Konsekrationsprinzips und Konsekrationsmomentes, wie wir sie zur Zeit eines Alkuin noch nicht haben. Zur Zeit Alkuins war die altgallische (auf der Epiklese fußende) Anschauung noch unangefochten[2]), während sie von der neuen durch die römische Liturgie aufgekommenen erst Ende des 9. und im 10. Jh. bekämpft wurde. Die altgallische Anschauung kennt keinen bestimmten Wandlungsmoment, läßt die Wandlung vielmehr (im Anschluß an Isidor von Sevilla) vom Te igitur-

1) Die clausae ianuae kehren stereotyp wieder, auch da, wo es der Text gar nicht erfordert, z. B. contra intemper. cleric. 3 Mg. 145, 421 B: illic plane Jesus saepe ad discipulos suos ianuis clausis ingreditur.

2) Vgl. Raban, De sacr. ordinib. c. 19. Mg. 112, 1177 ff.

Gebet bis zum Pater Noster erfolgt sein, während die römische Liturgik in den Einsetzungsworten das Konsekrationsprinzip sieht [1]).

Eine anonyme Meßerklärung des 10. Jh. mit dem Initium „Dominus vobiscum“ [2]) bekämpft die altgallische Anschauung. Eine andere expositio missae mit demselben Initium [3]) hatte nämlich die in der fränkischen Kirche traditionelle Anschauung vertreten. Im Unde et memores-Gebet wird hier hostia pura und sancta in einem Sinne gedeutet, der das Eintreten der Konsekration erst erwarten läßt. Man bringt Gott eine hostia pura dar, weil rein ist der Leib, der aus diesem Brot werden soll (de hoc pane fieri credimus); man opfert ihm eine hostia sancta, weil Christus jetzt dieses Brot heiligen soll, damit sein Leib werde [4]). Gegen diese Auffassung nimmt nun die römisch orientierte Meßerklärung Stellung. Die Bitte, meint sie, daß Gott die Opfergabe heilige, damit sie Leib „werde“, nehmen wir schon voraus in demselben Gebet an der Stelle: acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus fiat [5]). Die Stelle dagegen: ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus handelt nach ihr nicht von einem erst zu Verwirklichenden, sondern schon Bestehenden [6]).

1) Ambrosius De myst. 9, 53; De bened. patr. 9, 38 Ps.-Ambrosius, De sacramentis IV 13; IV 19; IV 23. vgl. auch Augustin, serm. 6, 3; serm. 227; enarr. in psalm. 38, 25.

2) Ms. 102 der Züricher Kantonalbibliothek fol. 59 v—68, herausgegeben von M. Gerbert, Monument. veter. liturg. alem. II 1779, 269. ff.

3) M. Gerbert, a. a. O. II 379 ff.

4) Nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fiat. Tu sanctifica hanc hostiam, ut nobis corpus tuum et sanguis tuus fiat, ibid. S. 280.

5) In eadem oratione. Der Verfasser hält Te igitur bis mindestens Supplices te rogamus für ein Gebet; er huldigt also der Ansicht Isidors von der oratio VI a (vgl. De offic eccles. I, 15).

6) Ubi intelligi datur non inchoandis fieri, sed esse, ibid S. 274.

Die expositio fixiert damit den Konsekrationsmoment genau. Es sind die Herrnworte des Einsetzungsberichtes. Die Ansicht von der plötzlich (sine mora) erfolgenden Verwandlung ist von hier aus gesehen ein weiterer Schritt in der Klärung des Wandlungsmomentes, der in einem Gegner Berengars eine erste Parallele hat, in Hugo von Langres, der von einer unsichtbaren Schnelligkeit (invisibili celeritate, Mg. 142, 1329 C) spricht.

Was nun die Zeichnung der subjektiven Verfassung des Priesters anlangt, so spricht ja wohl auch Radbert in den im Investiturstreit als Augustinuszitat so oft wiederholten Worten der subjektiven Verfassung des Priesters die Einwirkung auf das Sakrament als solchem ab: nihil a bono maius nihilque a malo minus percipi sacerdote (De corp. 12, Mg. 120, 1315). Aber das minui vel augeri, deteriorari vel mutari der Confessio stimmt doch mit Formulierungen, die in der Publizistik des Investiturstreites laut geworden, weit besser überein. So sagt Petrus Damiani in seinem Liber gratissim. 9 (lib. de lit. I, 27) auf Radbert verweisend: neque per bonos sacerdotes meliora neque per malos fieri peiora bzw. neque meliora per bonos neque deteriora per malos fiunt (I, 30). Sigebert von Gembloux in seiner Chronik ad a. 1074 (M.G. H. SS. VI. 362): nec bonorum meritis dispensatorum amplificantur nec malorum peccatis attenuantur. Endlich Honorius von Autun (de offendic. lib. de lit. III, 53): cum ab optimo non meliorentur nec a pessimo peiorentur. Wenn die Confessio klagend ausruft, man habe keine Ehrfurcht vor den hl. canones, kein Verbrecher noch Gottesräuber werde verhindert, zum Amt des hl. ordo hinzutreten, wenn sie donnert über Priesterkonkubinat und Simonie (Conf. p. III, 36 cl. 1080), so ist damit die Signatur der berengarschen Zeit gut getroffen: einem Abte des ausgehenden 8. Jahrhunderts dürfte

dagegen eine solche Sprache wohl kaum so gut anstehen.

Wenn die Confessio ferner meint, daß das divinae virtutis sacramentum gerade im wirklichen Herrnleib bestehe, so ist der Anklang an die Confessio Berengarii vom Jahre 1079 doch zu sehr in die Augen springend. In ihr beschwört ja Berengar, daß nach der Konsekration der Herrnleib gegenwärtig sei non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae (Mansi XX, 540 D). Ein Abhängigkeitsverhältnis ist freilich damit noch nicht bestimmt.

Und wenn die Confessio endlich festlegt, der reale Genuß des Leibes sei wohl vereinbar mit seiner Unverletzlichkeit, so wird gerade von den antiberengarianschen Theologen auch darauf besonderer Nachdruck gelegt. So sagt Gregor von Bergamo: verum Christi corpus digne sumentium ore ad remedium percipi, Christo, qui semel oblatus iam non moritur, in coelestibus integro atque illaeso permanente modisque omnibus inviolabile (De verit. corp. c. 4). Alger von Lüttich schreibt, der wirkliche Genuß des Leibes und die Unverletzlichkeit Christi sei für den Verstand zwar eine Antinomie, für den Glauben aber einleuchtend: super omnia enim est mirabile, cum vere caro comesta et sanguis eius bibitus fuerit a populo, ipsum tamen Christum vivum et integrum suo permanere in regno. Sed haec rationi caeca, fidei sunt manifesta (De sacram. corp. et sang. Dom., prolog. n. 3 ed. Hurter S. 62).

Die Confessio zeichnet das Verhältnis von geteiltem „Sakrament“ und sakramentalem Inhalt mehr im objektiven Sinne, insofern ihr auch im „Teil“ des Sakramentes das ganze corpus objektiv gegenwärtig ist, im Gegensatz zu ihrer Quelle, die das Verhältnis des „Teiles“ zu dem im Auge hat, was durch ihn vermittelt und in der Seele des Empfängers gegenwärtig ist.

Aus dieser Eigentümlichkeit der Confessio allein läßt sich jedoch nichts für ihre Abfassungszeit schließen, denn die Darstellung, welche die Confessio hier gibt, ist die in der altgallischen Kirche traditionelle (s. oben S. 14 f.). Immerhin darf nicht übersehen werden, daß gerade die antiberengarsche Theologie darauf zurückgreift und das objektive Verhältnis des „Teiles" des Sakramentes zu dem in ihm gegenwärtigen sakramentalen corpus dialektisch erörtert (vgl. Guitmund von Aversa, De corp. et sang. Christi veritate in eucharistia cp. 1, Mg. 149, 1434 f. und cp. 2, 1450 c.).

Ja es dürfte vielleicht gerade von der berengarschen Kontroverse her die Tatsache, daß die Confessio hier ihre Quelle umgearbeitet hat, ihre letzte Aufhellung finden.

Florus von Lyon benützt in exposit. missae cp. 59 wörtlich den Kommentar des Beda Venerabilis zu I Cor X 16 und löst damit das Problem des Verhältnisses des geteilten Sakramentes zum sakramentalen Inhalt in „augustinischem" Sinne. Nun benützt aber auch Berengar die Stelle aus Beda und führt sie als Augustinuszitat auf (s. oben S. 17 f.). Dazu kommt, daß die in der expositio missae des Florus von Lyon sich findende Lösung durch Berengar eine antirealistische Zuspitzung erfuhr. Demgegenüber sehen wir nun in unserer Confessio fidei das Bestreben, der möglichen antirealistischen Ausdeutung dieser Stelle dadurch zu begegnen, daß sie ihre Vorlage im Sinne der zeitgenössischen Theologie, des antiberengarschen Metabolismus, umarbeitete, indem sie durch den Satz: Dividitur per partes, sed totus in partibus die Lösung eines Ps.-Eusebius von Emesa (Faustus von Riez) und der altgallischen Liturgie wieder aufgriff und damit das Verhältnis des geteilten Sakramentes zum sakramentalen Inhalt im objektiven Sinne darstellend, ihre Quelle in diesem Sinne überarbeitete. Wir haben in

dieser Stelle unserer Confessio einen jener typischen Vorgänge, bei dem eine „augustinische“ Stelle im Kampfe gegen die dynamisch-symbolische Sakramentsauffassung im Sinne des Metabolismus umgearbeitet wurde.

Dazu kommt die formale Eigenart des Abschnittes aus cp. 4, der die Form eines Glaubensbekenntnisses trägt und allem nach ein Zitat ist (s. S. 73). Das eucharistische Symbolum aber ist eine im Streit gegen Berengar aufgekommene Neuheit (s. oben S. 30 ff.).

Dagegen kann nun nicht ins Gewicht fallen, wenn nach der Confessio, wie Mabillon meint (Mg. 101, 1005 B), nur für die Gerechten, nicht aber auch für die Sünder Leib und Blut Christi im Sakrament da seien, eine Ansicht, die, weil gerade an den Berengarianern verurteilt, einem Antiberengarianer weniger gut anstünde. Einmal hat Mabillon durch eine Konjektur diesen Sinn in den Text erst hineingetragen, indem er in den überlieferten Text „solis iustis peccatoribus“ ein „non“ nach iustis einfügte: tanta est virtus huius sacramenti, ut solis iustis [non] peccatoribus corpus sit et sanguis Christi (cp. 7, 1091 B). Damit stellt Mabillon die Sünder den Gerechten gegenüber. Aber es wird sich fragen, ob diese Konjektur nötig war, oder ob sich nicht doch das Ursprüngliche solis iustis peccatoribus rechtfertigen läßt. Die Confessio würde dann von „gerechten Sündern“ sprechen. In der Tat spricht sie in diesem Zusammenhang davon, daß die Eucharistie von jenen Sünden reinige, ohne die das menschliche Leben gar nicht geführt werden könne. Gerade dazu sei ja das Sakrament eingesetzt, um uns durch seine Heiligung ständig zu entsühnen. So wurde es den einen zum Nachlaß der Sünden und Mehrung der Tugend, den andern aber zum Gericht und Verderben. Wir sehen: nicht Gerechte sind den Sündern gegenübergestellt, sondern Sünder den Sündern. Aber die Confessio unterscheidet zwischen

Sündern und Sündern. Zwischen solchen, die sich Dinge zuschulden kommen lassen, die nun einmal im Leben vorkommen, d. h. solchen, die auch nach der Erlösungsheiligung (post illam qua nos redemit salvationem) noch Sünder sind und für die eben das Sakrament in seinem Sühnewert bestimmt ist, und andern, denen es nur zum Verderben sein kann. So hat sie eigentlich nur beide von ihr selbst angeführte charakteristische Momente prägnant zusammengefaßt, wenn sie die ersteren gegenüber den andern mit dem paradox erscheinenden Ausdruck iusti peccatores bezeichnet.

Aber selbst wenn Mabillon recht hätte, wenn also hier die Ansicht vertreten wäre, daß der Leib nur für die Gerechten da sei, so war es gerade dieses Problem, das auch auf seiten der Antiberengarianer keine allgemeine Lösung im Sinne einer schlechthinigen objektiven Gegenwart für Würdige und Unwürdige gefunden. Muß doch ein Guitmund von Aversa gegen solche Stellung nehmen, die die Ansicht vertaten, daß nur ein Teil der Opfergaben verwandelt, der nichtverwandelte für die Unwürdigen bestimmt sei: partem propter indigos immutabilem retineri (l. c. cp. 3, Mg. 149. 1491 B), während erst Guitmund die objektive Gegenwart schlechthin aufstellte (cp. 3, 1492 f.)[1]).

1) Wenn dagegen C. Böckl, Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker im Mittelalter, Dissert. München 1923, S. 11, A. 10, noch im 12. Jahrh. bei Honorius von Autun die Ansicht finden zu können meint, daß bei dem unwürdigen Empfänger die Gegenwart Christi im Sakramente nicht fortdauere und dies mit eucharistion cp. 10 Mg. 172, 1255 D belegt: caro Christi . . . ab infidelibus vel ab indignis catholicis sumpta in essentiam Christi commutari non dubitatur, so dürfte das kaum der Ansicht des Honorius entsprechen. Der Sinn dieses und des vorhergehenden Kapitels ist vielmehr aus einer Fragestellung heraus zu erklären, wie sie uns Alger von Lüttich berichtet. Darnach ward von Theologen die Ansicht vertreten, das Brot werde zwar verwandelt in den Herrnleib, aber beim unwürdigen Empfänger bleibe es nicht caro, werde vielmehr zurück-

Wir können zusammenfassend sagen: Die Verwertung der Geburt Christ non aperto utero und des Kommens des Auferstandenen ianuis clausis, der Anwurf der Häresie wegen zu starker Betonung der ratio in der Eucharistielehre, der ausgesprochen antidialektische Charakter der Confessio fidei, die Darlegung des „plötzlich" erfolgenden Vorgangs der Verwandlung, die Formulierung der Unabhängigkeit des objektiven Sakramentes von der subjektiven Verfassung, die Stellungnahme zu einer spezifisch dynamisch symbolischen Ausdeutung des Sakramentsinhaltes lassen in dem Verfasser der Confessio fidei par IV einen antidialektisch gesinnten Theologen und Gegner der berengarschen Abendmahlsanschauung erkennen.

Eine noch nähere Bestimmung der Zeit könnte die Tatsache ergeben, daß in dem Libellus precum des Abtes Johann, für Agnes, die Witwe des Kaiser Heinrich III († 1077) zusammengestellt, wohl zum erstenmal unsere Confessio fidei pars IV zitiert ist. Dort finden wir das zehnte Kapitel:

verwandelt in purum sacramentum panis et corporis (Alger, De sacr. corp. et sang. Dom. prolog. ed. Hurter S. 60). In dem cp. 9 beantwortet nun Honorius die Frage, ob der Leib Christi im Munde der Unwürdigen in eine andere Natur verwandelt werde, negativ: in nullam aliam naturam transmutabitur. Er sei vielmehr derselbe im Munde der Schlichtesten wie der Schlechtesten, wie er derselbe gewesen in den Händen der ihn grausam Kreuzigenden wie der ihn ehrfürchtig Begrabenden. Das zehnte Kapitel dagegen legt dar: wenn das Sakrament veralte oder von Tieren gefressen werde, so bringe das dem Leibe Christi keinen Schaden, er kehre vielmehr genau wie bei den unwürdigen Menschen in das Wesen Christi zurück. Hier ist also die Frage, ob der Unwürdige den Herrnleib empfange, gar nicht erörtert, vielmehr als Tatsache vorausgesetzt. Immerhin ist noch im 12. Jh. von berengarisch gesinntenTheologen unter dem Einfluß Augustins die Ansicht vertreten worden, daß die Unwürdigen nur das „Sakrament" nicht den Herrnleib empfangen (purum sacramentum et non corpus Christi, Alger l. c. I 21).

Hucusque omnipotens Deus Trinitas usw. bis zu dem Satze: Quam videlicet missionem opus esse totius sanctae Trinitatis corde credo et ore confiteor mit dem Zusatze: „etc." angeführt, durch den damit deutlich auf eine (bekannte) Quelle verwiesen werden will. Zu dem Satze der Confessio in hunc mundum missus advenit ist in dem Libellus precum die erklärende Bemerkung beigefügt: cum de Maria semper Virgine natus, verus et perfectus homo in carne apparuit[1]).

Mit dieser Zuweisung in die berengarsche Periode hätten wir auch eine Erklärung der literarischen Eigenart des vierten Teiles der Confessio. Materiell war die eingehende Behandlung der Eucharistielehre durch die berengarschen Aufstellungen geboten. Das Formale (die Symbolform) war durch die Behandlung der Eucharistie auf Synoden und das Aufkommen von eucharistischen Symbolen in der berengarschen Periode (F. Vernet, Dict. de théol. cathol. II 740) gegeben. Das in den letzteren Grundgelegte hätte damit in der pars IV unserer Confessio seine reichere formale wie materiale Ausgestaltung erfahren[2]). Wenn unsere Confessio gegenüber ihrem unleugbaren Vorbild, der echten Confessio Alkuins, einen weiteren vierten speziell eucharistischen Teil aufzuweisen hat, so war das durch die Zeit bedingt, in der die Confessio sicher ihre letzte Ausgestaltung erfahren hat. Sie ist ein Erzeugnis der antiberengarschen Kontroverse.

Als Ergebnis können wir demnach feststellen:

1. Die Confessio fidei pars IV de corpore et sanguine Domini hat als Quelle und Grundschrift die expositio missae des Florus von Lyon († um

1) Mg. 147, 458 B.

2) Die Confessio Guitmunds († um 1095) kommt ihr inhaltlich wie formal am nächsten (Mg. 149, 1495ff., vgl. EV. 375).

860). Sie kann darum unmöglich das Werk des 804 gestorbenen Abtes von St. Martin sein.

2. Das in sie hineingearbeitete Eigengut hat solch charakteristische Eigentümlichkeiten, wie sie nur im Streite mit Berengar hervortraten, so daß wir in dem Redaktor einen antiberengarsch gesinnten Theologen erblicken dürfen.

Näherhin ist sein Standpunkt ein antidialektischer. Er gehört damit in die Reihe eines Petrus Damiani, Manegold von Lautenbach und Otloh von St. Emmeram.

3. Die weitgehende Abhängigkeit von der liturgischen Schrift des 9. Jahrhunderts endlich mag der Grund sein, daß wir hier die im Kampf mit Berengar herausgearbeitete Wandlungsterminologie vermissen.

Die Schrift gehört demnach nicht dem 8., sondern dem 11. Jahrhundert an.

Schluß.

Aus der vorliegenden Untersuchung können wir als dogmengeschichtliches Ergebnis für die Eucharistielehre der Frühscholastik Folgendes buchen:

1. Die Darlegung der Eucharistielehre in Form eines Symbolums bleibt als eine durch die berengarsche Kontroverse aufgekommene Neuheit bestehen.

2. Auch die dialektische Zergliederung des Wandlungsvorganges und seine theologische Präzisierung als Substanzverwandlung wird man dem antiberengarschen Metabolismus als Frucht seiner Auseinandersetzung mit Berengar fernerhin zuerkennen müssen.

3. In der Darlegung und Begründung der realen Gegenwart des sakramentalen corpus finden wir als eine Eigentümlichkeit der antiberengarschen Verwandlungstheologie die

Heranziehung der Geburt des Herrnleibes clauso utero, des Kommens des Auferstandenen ianuis clausis, des Wandelns des Herrn auf dem Meere cum vero corpore. Daneben wird sie aber auch als ein aller Begründung unzugängliches Glaubensmysterium ausgegeben (Pseudo-Ratherius[1]).

4. In der Zeichnung des Verhältnisses des sakramentalen corpus zum geteilten Sakrament greift der antiberengarsche Metabolismus gegenüber Berengar, der sich auf die „augustinische" Lösung eines Beda Venerabilis stützte, auf die durch Faustus von Riez (Pseudo-Eusebius von Emesa) und durch die altgallische Liturgie vertretene Anschauung, die das Verhältnis nach der objektiven Seite hin gezeichnet hatten, zurück und sucht nunmehr das eigenartige Verhältnis des corpus zum Teil des Sakramentes dialektisch verständlich zu machen (durch das Korngleichnis: Ps.-Haymo).

1) Er kommt damit einem Eusebius Bruno (Mg. 147, 1203) und Lanfrank sehr nahe. Gerade letzterer betont ja auf die Frage, wie der Genuß des wirklichen Herrnleibes mit seinem Verweilen im Himmel bis zum Ende der Welt vereinbar sei: Si quaeris modum, quo id fieri possit, breviter ad praesens respondeo: Mysterium fidei credi salubriter potest, vestigari utiliter non potest (De corp. et sang. Domin. cp. 10, Mg. 150, 421 D, vgl. oben S. 33, A. 5).

Von demselben Verfasser im gleichen Verlage:

Die Eucharistielehre der Vorscholastik

(Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Bonn

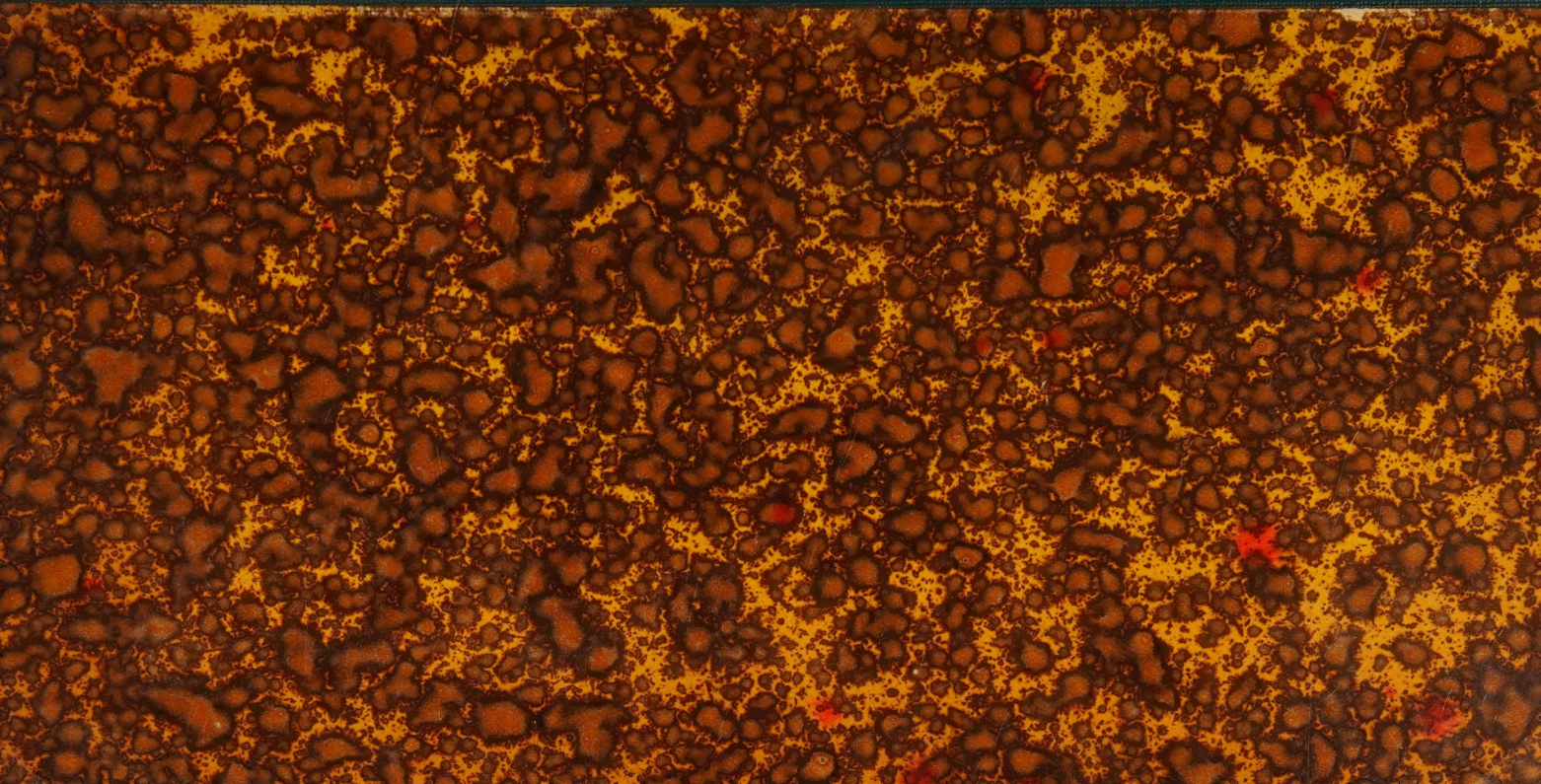
Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie u. christl. Archäologie an der Universität Freiburg/Schweiz

XV. Band. 1.—3. Heft)

gr. 8° XVIII und 459 Seiten

GM 24.—

265.313S
Geiselmann, J. G277
Studien zu frühmittelal-
terlichen Abendmahlsschrifte

265.313S
G277

C0-AVZ-451